ADOLFO LEVI

• • •

Opusc. PA. I. 315-

STUDI SU GORGIA

48119/315
BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
82460

SOC. TIPOGRAFICA "ODERISI„ GUBBIO
1941 - XIX

Gubbio, Soc. Tipografica "Oderisi,, 11 Luglio 1941-XIX

Studi su Gorgia

Chi si occupa del pensiero di Gorgia da Lentini (1) si trova davanti a una difficoltà iniziale assai grave. Abitualmente gli storici della filosofia lo considerano un sofista, anzi, il più importante rappresentante dopo Protagora, del movimento sofistico. Ora, Platone, in un dialogo in cui testimonia che tutti i sofisti si professavano maestri di *areté* o virtù (*Menone*, 91; 95 b-c), riferisce che Gorgia dichiarava di insegnare invece l'arte di ben parlare (2). Si tratta quindi di decidere se occorre conservare il suo nome nella lista dei sofisti o no; ed è evidente che, per adottare la prima alternativa, è necessario ricercare come si debba interpretare il testo ora ricordato. Come si vedrà, per far questo bisogna partire dall'analisi dei testi platonici del *Gorgia* e del *Menone* che si riferiscono all'atteggiamento che Gorgia assumeva davanti ai problemi morali e alle relazioni che egli poneva fra l'etica e la retorica.

Nel *Gorgia* il personaggio che da il nome al dialogo, al quale Socrate chiede quale sia l'arte che professa e insegna, risponde che è la retorica: egli é un oratore che è capace di rendere altri simili a sè. L'arte sua, aggiunge, ha per oggetto i discorsi (λόγοι); e siccome Socrate osserva che anche di altre arti si può dire la stessa cosa (ad esempio, la medicina insegna a parlare e a pensare

---

(1) Per la vita, gli scritti e la bibliografia di Gorgia v. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I, 2[6] (Leipzig, 1920): pp. 1305-1310 e note. Per la bibliografia cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums* (= UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I[12] [Berlin, 1926]): p. 53*.

(2) IN H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[5] (Berlin, 1935. Designato DIELS-KRANZ), 82 (=H. DIELS, *Die Fragmente*[4].... [Berlin, 1922. Designato DIELS] 76) A, 21.

intorno ai malati), Gorgia replica che mentre tutta la scienza nelle altre arti consiste in operazioni materiali, nella retorica invece queste non hanno posto e tutta l'attività si esplica per mezzo di discorsi. Incalzato dal suo interlocutore, che obbietta che anche di altre arti, per esempio dell'aritmetica, della geometria, si può parlare nello stesso modo, il sofista completa la propria risposta affermando che la retorica è capace di produrre ciò che è effettivamente il maggiore dei beni per gli uomini, cioè la libertà per se stessi, e insieme il dominio sugli altri nella propria città, in quanto consiste nella capacità di persuadere coi discorsi i giudici nei tribunali e i cittadini nelle diverse assemblee politiche; chi ha questo potere, potrà fare suoi schiavi il medico, il pedotriba, l'uomo d'affari, coloro cioè che, secondo Socrate, potrebbero accampare la stessa pretesa dell'oratore. (Ciò non significa che così si affermi il diritto del più potente; per arrivare a questa conseguenza occorre ridurre a convenzioni arbitrarie degli uomini i criteri morali, come fa Callicle, nello svolgimento posteriore del dialogo. Gorgia si limita a esprimere le aspirazioni di coloro che nel tempo in cui si presume abbia luogo la discussione, cioè, probabilmente, nei primi anni della guerra peloponnesiaca, volevano emergere nella loro città). Riassumendo i discorsi di Gorgia e con l'approvazione di questo, Socrate definisce così la retorica: « è un'artefice di persuasione, e tutta l'opera sua e la sua sostanza tendono a ciò » (1). Egli osserva però che anche le altre arti sono artefici di persuasione: infatti chi insegna persuade di ciò che insegna. Si deve dunque chiedere quale genere di persuasione produca la retorica e rispetto a che cosa. Gorgia risponde che la persuasione di cui parla è quella dei tribunali e delle altre assemblee popolari e che riguarda il giusto e l'ingiusto. Socrate osserva che bisogna distinguere due forme di persuasione, l'una prodotta da credenza (πίστις) priva di conoscenza, l'altra da scienza. Ora, è evidente che un oratore non può insegnare che cosa sia giusto o ingiusto rispetto a cose di grande importanza, in breve tempo, a una numerosa assemblea, ma soltanto è capace di persuaderla. « Quindi la retorica .... è artefice di una persuasione prodotta da credenza, non da insegnamento, rispetto al giusto e all'ingiusto » (2). Ma su quali argomenti l'oratore può dare consigli a una città? soltanto sul giusto e sull'ingiusto come ha detto Gorgia,

---

(1) *Gorgia*, 453 a. In DIELS-KRANZ, 82 (= DIELS, 76) A, 28.
(2) *Gorgia*, 455 a: DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, A, 28.

o anche su altro? A parere di Socrate, quando si tratta di questioni che richiedono una conoscenza tecnica particolare (per es., la costruzione di mura, o di porti, o di arsenali; la scelta dei medici, dei generali.....) non spetta all'oratore dare un parere, ma ai competenti. Però, ribatte Gorgia, per mettere in evidenza il potere dell'arte sua, gli arsenali, i porti, le mura di Atene debbono la loro origine al consiglio di Temistocle e di Pericle, non di tecnici; e nelle scelte di cui Socrate ha parlato, gli oratori danno un parere e lo fanno vincere. E per mostrare che la retorica include in sè tutti i poteri, ricorda che spesso, recandosi insieme col fratello medico da qualche ammalato che non voleva seguire le prescrizioni del fratello, è riuscito a convincerlo con la sola arte propria (1). In qualunque città, se un oratore e un medico si presentassero a un'assemblea per ottenere il posto di medico, il primo conseguirebbe la vittoria; e lo stesso si può dire per ogni altro ufficio che richiede un competente, perchè non vi è argomento di cui l'oratore non possa parlare in modo più persuasivo di uno specialista. (448 e — 450 c). Gorgia però vuole prevenire le accuse di chi rinfacciasse all'arte sua gli abusi cui potrebbe dare origine.

Di essa occorre servirsi come delle altre arti agonistiche. Chi ha imparato la ginnastica o la scherma può valersene male, ma non deve farlo; se alcuno ne abusa, non è questa una ragione per condannare e mandare in esilio i pedotribi e i maestri d'arme, perchè essi hanno impartito il loro insegnamento affinchè i discepoli se ne servissero secondo giustizia, per difendersi, non per assalire, non per gli scopi opposti. Quindi, non sono malvagi i maestri di quelle arti, nè le arti stesse, ma coloro che non ne usano rettamente. Lo stesso discorso si può fare per la retorica. L'oratore può parlare contro tutti su ogni cosa, in qualunque assemblea, in modo da essere più persuasivo di ogni altro, però, non deve privare i competenti della loro reputazione, bensì servirsi dell'arte sua secondo giustizia. Se poi alcuno divenuto abile per opera sua nell'eloquenza fa uso di quel potere e di quell'arte in modo ingiusto, occorre odiare, mandare in esilio e uccidere lui, non il suo maestro (456 c-457c). (Gorgia da prima ha affermato che l'arte oratoria ha per oggetto proprio il giusto e l'ingiusto: δίκαιά τε καὶ ἄδικα: 454b, designando con queste parole non soltanto la giustizia legale e il suo opposto, ma tutto ciò che ha valore morale per la vita e la attività di uno stato e di

(1) Per quest'ultimo punto, v. *Gorgia*, 456 b: DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, A, 22.

una società. In seguito, ha aggiunto che l'oratore può dare pareri anche su altri oggetti, che sembrano riservati alla competenza dei tecnici: 455 b-456 c. Però anche in questi casi, effettivamente, l'oratore cerca di persuadere gli uditori che la deliberazione che propone è la più conveniente per la città, e quindi socialmente e politicamente la più giusta, se si prende questa parola in un senso più ampio del precedente).

A questo punto Socrate presenta una domanda. Secondo Gorgia, la retorica permette di convincere un'assemblea su qualunque argomento e quindi di essere più persuasivo del competente sulle cose che sono l'oggetto della sua specialità, che egli conosce, mentre l'oratore le ignora; e ciò davanti a persone che ugualmente non ne hanno conoscenza, perchè chi la possedesse riterrebbe più persuasivo il tecnico. Da ciò segue che, rispetto a tutte le arti, la retorica fa sì che l'ignorante persuada più di chi sa, se si trova fra altri ignoranti: l'oratore deve soltanto apparire a questi più sapiente di coloro che veramente sono tali. Ora, ciò che vale per gli oggetti delle altre arti si può dire anche per il giusto e l'ingiusto, il bello e il turpe, il bene e il male? O invece è necessario che chi vuole diventare oratore abbia imparato a conoscere tali cose prima di recarsi da Gorgia? E nel caso opposto, che cosa farà questo? Siccome non è ufficio suo insegnare ciò, non si occuperà di tali argomenti e farà sì che nelle assemblee sembri che il suo discepolo conosca ciò che non sa e appaia un valentuomo fra gli ignoranti, oppure non sarà capace di insegnargli la retorica se prima non gli avrà appreso la verità su gli argomenti di cui si è parlato? (458 e-459 e). Gorgia potrebbe dire che l'ufficio suo consiste nell'insegnare l'arte puramente formale di ben parlare, ossia di persuadere gli uditori intorno a un argomento qualunque, e particolarmente di fare apparire a un'assemblea buono e giusto il consiglio che dà. Invece risponde che se il discepolo ignorasse ciò che è giusto e ingiusto, bene e male, apprenderebbe da lui anche tali cose, e ammette in tal modo, come aggiunge Socrate, che potrà far diventare oratore soltanto colui che possedeva già o avrà ricevuto da lui la conoscenza di quegli argomenti (460 a). Siccome precedentemente ha riconosciuto che è possibile abusare dell'arte oratoria, è chiaro che ritiene, con la coscienza comune, che è possibile conoscere il bene e la giustizia e agire in senso opposto.

Dai testi del *Gorgia* risulta confermata la testimonianza del *Menone*, ricordata all'inizio, che Gorgia professava essenzialmente di insegnare la retorica cioè l'arte formale di ben parlare, in generale, alla quale però assegnava come oggetto principale la capacità di

persuadere i tribunali e in complesso le pubbliche assemblee, intorno al giusto e all'ingiusto (1). Da uno scritto (*L'Encomio di Elena*, *9*) risulta che includeva nei discorsi (*logoi*) anche la poesia, che chiamava un discorso in versi, facendone così una forma di eloquenza (2).

---

(1) Notizie antiche (diverse da quelle offerte dai testi platonici) intorno all'arte oratoria di Gorgia si trovano in DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, A, 1-4; 5ª, 6, 13; 24-26; 29-33. Alcune (1-1ª) lo chiamano creatore della sofistica, identificata alla retorica; più giustamente, altre affermano che per primo diede a questa carattere artistico (2; 4) e introdusse l'uso di artificiose figure retoriche e diffuse in Atene lo stile poetico e figurato (4; cf. 29; 30; 32). Gorgia, che per primo si offrì di improvvisare un discorso su un tema qualsiasi (1ª; cf. 24), non si limitava (come in generale gli altri sofisti, in quanto maestri di retorica) a comporre e a recitare discorsi (λόγοι ἐπιδεικτικοί) che faceva imparare dai discepoli (ARISTOTELE, *Soph. El.*, 34, 183 b, 36-184 a, 7), ma prometteva agli uditori di rispondere a tutte le domande che gli avessero rivolte (PLATONE, *Gorgia*, 447 c: DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, A, 20) e si riteneva capace di far ciò più brevemente di ogni altro (*Gorgia*, 449 b-c: ivi, A, 20: cf. *Gorgia*, 449 d; *Fedro*, 267 b: ivi, 25). Secondo Cicerone (*Brutus*, 12, 47: ivi, 25) Gorgia avrebbe scritto *luoghi comuni*, che contenevano lodi e biasimi delle stesse cose, e riteneva che il principale ufficio dell'oratore consistesse nel far questo. Frammenti di orazioni di Gorgia sono raccolti dal DIELS-KRANZ (= DIELS), ivi, B, 5ª-10. In quella opera (B, 11-11ª) sono riprodotti anche l'*Encomio di Elena* e l'*Apologia di Palamede*, la cui autenticità, discussa a lungo, è ora generalmente riconosciuta. Questi due scritti, secondo l'ipotesi del DIELS (DIELS-KRANZ, v. II, p. 304, 1-3 = DIELS, v. II, 264, 15-16), appartenevano a un'*Arte Retorica* (ivi, B, 12-14), assegnata a Gorgia da antiche testimonianze (ivi, A, 3; 14. Sulle discussioni riguardanti questi argomenti v. ZELLER e NESTLE, in ZELLER, *Op. cit.* p. 1412(o)).

(2) Pensieri simili sono espressi da Socrate nel *Gorgia* (502 c-d). Nell'*Encomio di Elena* (8-14) si esalta la potenza del *logos*, chiamato un grande dominatore. Esso con un corpo piccolissimo e invisibilissimo compie opere divinissime, perchè può far cessare il timore e togliere il dolore, produrre la gioia e far sorgere la pietà. Chi ascolta la poesia (che è una forma di discorso) è preso da un tremito di terrore e da una pietà piena di lacrime e da un desiderio triste, in quanto l'anima per opera dei discorsi prova una propria sofferenza per le fortune e le sventure altrui. Gli incantesimi ispirati dai discorsi eccitano il piacere, allontanano il dolore; la potenza dell'incanto, unendosi all'opinione dell'anima, la molce, la persuade e la trasforma con l'incantesimo che è, con la magia, un'arte di fare errare l'anima e di ingannare l'opinione. Nel maggior numero dei casi i più fanno uso della opinione, che, essendo ingannatrice e malsicura, avvolge chi se ne serve in fortune pure ingannatrici e malsicure. La persuasione unita al discorso dà all'anima l'impronta che vuole. E certi farmachi espellono dal corpo determinati umori, e alcuni di essi pongono fine alle malattie, altri alla vita; così vi sono discorsi che arrecano dolore, o gioia, o timore, o danno coraggio a chi li ode, o avvelenano l'anima con una persuasione malvagia e la affascinano. Si deve osservare che se in questa descri-

Ora, se si sta al *Gorgia*, il sofista non credeva possibile separare completamente l'arte oratoria dall'etica, ossia non giungeva a fare della prima una disciplina puramente ed esclusivamente formale, perchè riteneva necessario che il futuro oratore o possedesse già la conoscenza del bene e del male...., cioè dei valori morali fondamentali, o la apprendesse dal suo maestro di retorica. Riesce quindi difficile conciliare queste affermazioni del *Gorgia* con la dichiarazione del suo discepolo Menone nel dialogo platonico da lui denominato (che si è ricordata all'inizio di questo studio), che non l'avrebbe mai udito professarsi maestro di *areté*, e che anzi avrebbe riso quando ascoltava altri che affermavano di essere tali; ma riteneva invece doversi formare abili oratori.

Per risolvere questa difficoltà, M. Pohlenz (1) suppone che nel *Menone* Platone abbia riconosciuto di essere caduto in errore attribuendo nell'altro dialogo a Gorgia l'intenzione di insegnare l'*areté*. Questo però non aveva ancora pubblicamente fatto la dichiarazione opposta, che è posteriore alla lettura del dialogo che porta il suo nome; e di essa Platone tiene conto nel *Menone*. Il Pohlenz trova che ciò si accorda col fatto che Gorgia, invece di dare una definizione generale della virtù, si limitava a enumerare e a determinare la natura delle diverse virtù; (2) ma questo argomento è poco convincente, perchè la dichiarazione ricordata dal suo discepolo vale sia per la prima che per le seconde; infatti, se il Lentinese si limitava a insegnare esclusivamente la retorica, non doveva occuparsi nemmeno delle virtù particolari. Si deve inoltre ricordare che un epigramma iscritto in una statua dedicata a Gorgia da un suo pronipote contiene queste parole: « Nessuno dei mortali trovò arte più bella di Gorgia per esercitare l'anima nelle gare della virtù » (ἀρε-

---

zione degli effetti dell'eloquenza sull'anima (in cui si mette in rilievo che la persuasione ispirata dall'oratore, grazie all'eccitazione di affetti, fa nascere nell'uditore certe opinioni) si insiste sulla potenza spesso malefica della parola, ciò avviene perchè si tratta di giustificare Elena della sua colpa supponendo che sia stata trascinata e affascinata dai discorsi del suo seduttore. Si tratta di uno di quei casi (di cui parla Gorgia nell'omonimo dialogo platonico) in cui l'oratore può abusare dell'arte sua. Della tragedia in particolare (che rientra, con le altre forme della poesia, nell'eloquenza) Gorgia diceva che è « un inganno, in cui chi inganna è più giusto di chi non inganna e chi è ingannato è più saggio di chi non lo è » (PLUTARCO, *De glor. Ath.* 5, 348 c: DIELS-KRANZ 82 [= DIELS, 76] B, 23).

(1) *Aus Platos Werdezeit*: Berlin, 1913: pp. 168-171.

(2) *Menone*, 71 e-72 b: DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, B. 19. Cf. ARISTOTELE, *Polit.*, A, 13, 1260 a, 27-28: ivi, B, 18. Sulla questione si ritornerà tra breve.

τῆς ἐς ἀγῶνας (1); e che questa non dovesse consistere in una semplice abilità formale priva di significato etico si può inferire dal fatto che nell'*Apologia* platonica (19e) Socrate lo ricorda fra le persone capaci di educare gli uomini insieme con Prodico e Ippia, (2) cioè con due sofisti che impartivano un insegnamento morale ai discepoli. Ciò fa pensare che anche Gorgia abbia, almeno entro certi limiti, proceduto nello stesso modo. Una diversa soluzione della difficoltà, offerta da H. Meyer, (3) consiste nel distinguere due fasi nell'opera di Gorgia e nell'ammettere che egli, forse per l'azione della polemica platonica del dialogo da lui denominato, abbia rinunciato a qualunque insegnamento morale e si sia conformato alla dichiarazione che gli attribuisce il *Menone*. Però nemmeno così si risolve completamente la questione, perchè anche questo dialogo ricorda, come si è detto, alcune sue proposizioni sulle virtù senza aggiungere che appartengono a una prima fase del suo insegnamento.

Sembra quindi necessario ammettere che il Lentinese abbia bensì trattato di questioni morali, e che, come indica il *Gorgia*, specialmente con quei discepoli che non possedevano già la conoscenza del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto...., si sia occupato di questi argomenti, ma che però non abbia ritenuto che quelle nozioni, anche se da lui giudicate vere, fossero sufficienti per determinare in modo necessario la condotta buona. Come si è ricordato, infatti, in quel dialogo il Lentinese mostra di dividere l'opinione della coscienza comune che si può conoscere il bene e agire in modo non retto. In altri termini, la dichiarazione di Gorgia riferita dal *Menone* significherebbe soltanto la sfiducia nella funzione pratica dell'insegnamento morale per sè preso e la convinzione che con esso debbono intervenire altri fattori per determinare l'azione.

Secondo una testimonianza aristotelica già ricordata, (4) Gorgia si sarebbe limitato a enumerare le virtù, senza definire la virtù in generale, ma queste parole potrebbero essere una semplice interpretazione del testo del *Menone* (71 e-72 b) in cui il discepolo del Lentinese, seguendo il maestro, ricorda svariate forme di *areté*. In ogni modo, la testimonianza aristotelica è discutibile, perchè vari passi del *Menone* riconoscono o implicano che Gorgia aveva definito la

---

(1) DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, 8.
(2) DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, 8a.
(3) H. MEYER, *Geschichte der alten Philosophie*. München, 1925: p. 100.
(4) V. p. 6(2).

virtù in generale (71 c; 73 c-d; 76 a b). Come però la definisse non risulta dal dialogo. Infatti Menone, invitato da Socrate a esprimere il pensiero del maestro sull'argomento (e anche quello proprio, in accordo con esso), risponde che la virtù consiste nell'essere capace di comandare agli uomini (73 d). Poi Socrate, dopo avere criticato quella risposta, lo invita di nuovo a ricordare la definizione che Gorgia aveva dato della virtù (76 a-b). Da ciò risulta chiaramente che la precedente definizione appartiene al discepolo, non al maestro, di cui non si riesce a determinare il pensiero(1).

Nella enumerazione di virtù particolari che Menone fa seguendo l'insegnamento del maestro, si trova la determinazione della natura di alcune di esse. L'*areté* dell'uomo consiste nella capacità di fare gli affari della città e in modo tale da beneficare gli amici e danneggiare i nemici senza soffrire alcun male. Quanto alla donna, conviene che amministri bene la casa, conservi le cose di essa e stia sottomessa al marito. Egli menziona anche le *aretai* proprie dei fanciulli, maschi e femmine, dei vecchi, liberi o schiavi, e conclude, che esistono virtù numerosissime perchè ve ne è una per ciascuno di noi, che varia secondo le diverse azioni che si compiono e l'età di chi le compie; e la stessa cosa si deve dire per i vizi (2) (71 e-72 a).

Secondo una testimonianza di Plutarco, (3) Gorgia avrebbe detto che bisogna richiedere l'aiuto dell'amico soltanto nelle cose giuste,

---

(1) Questi testi mostrano, prima di tutto, che non si può affermare col POHLENZ (*Op. cit.*, p. 168) che « dietro Menone sta Gorgia ». Essi mostrano anche che non si può dire con A. CROISET (nota a 73 c-d del *Menone*, p. 238 della sua traduzione del dialogo [PLATON, *Oeuvres Complètes*, III, 2,]. Paris, « Les Belles Lettres », 1923) che la definizione della virtù ivi data da Menone (consiste nella capacità di comandare agli uomini) avvicina l'interlocutore di Socrate ai Polo e ai Callicle del *Gorgia* e rivela l'influsso del maestro. (Su questo punto P. FRIEDLAENDER [*Platon*, II: Berlin und Leipzig, 1930: p. 281] si accorda col Croiset). L'influsso del maestro si manifesta invece in seguito quando Menone, interrogato da Socrate se alla sua definizione si debba aggiungere « giustamente, ma non ingiustamente », risponde di sì, aggiungendo che la giustizia è virtù (73 d). Così Menone, che nella sua prima definizione aveva manifestato la propria natura ambiziosa e avida di dominio, si mostra poi vinto da scrupoli morali (che veramente non dovevano esercitare alcuna azione sulla sua condotta concreta) che lo avvicinano a Gorgia, il quale, mentre esaltava il potere, che l'arte sua conferiva, di dominare sugli uomini, richiedeva che fosse usato in modo tale da non recare danno o ingiustizia ad altri (*Gorgia*, 456 c-457 c).

(2) DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, B, 19.

(3) *De adul. et am.* 23, 64c: DIELS-KRANZ e DIELS: ivi B, 21.

ma essere pronti a servirlo anche in molte cose ingiuste. Si può quindi in complesso affermare delle dottrine morali di Gorgia in generale ciò che lo Zeller (1) dice a proposito di quelle che riguardano le virtù particolari e i doveri dell'amicizia, che non si è allontanato dalle opinioni etiche dominanti nel suo tempo fra il suo popolo. In questo campo, il pensiero di Gorgia ci appare banale e superficiale, privo di originalità e di profondità, ma anche ben lontano dalle audacie rivoluzionarie e distruttrici che, nell'opinione comune, caratterizzano la interpretazione sofistica dei problemi etico-sociali. Soprattutto si deve osservare che non appare indizio che Gorgia abbia applicato a questi argomenti il nihilismo teoretico che ha reso famoso il suo nome.

Delle negazioni filosofiche che hanno reso celebre Gorgia e dello scritto (2) che le esponeva non fanno cenno nè Platone (che pure fa di lui il protagonista di un dialogo e in altri lo ricorda più volte), nè Aristotele, (3) che lo menziona ripetutamente; ambedue parlano di lui soprattutto come di un sofista, di un oratore e di un maestro di eloquenza e talvolta ricordano certe sue opinioni morali, ma non menzionano quelle dottrine che gli hanno conquistato un posto nella storia del pensiero filosofico. Non vi è motivo però di dubitare dell'autenticità di quello scritto, come qualche volta si è fatto, perchè Isocrate, che era stato scolaro di Gorgia, gli attribuisce la proposizione che nulla esiste, (4) la quale costituisce il nucleo delle tesi esposte in esso; e se non Aristotele, almeno Teofrasto ha redatto un lavoro contro Gorgia, in cui probabilmente erano esposte le teorie difese in quell'opera (5). Di esse ci rimangono due versioni diverse,

---

(1) *Op. cit.*, pp. 1390-1391 e p. 1391(2).

(2) SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.* VII, 65 (DIELS-KRANZ e DIELS, ivi B, 3) afferma che le dottrine nihilistiche di Gorgia si trovavano in un libro intitolato Περὶ τοῦ μὴ ὄντος o Περὶ φύσεως. (Altre due testimonianze antiche ricordano un Περὶ φύσεως di Gorgia: OLIMPIODORO, *In Gorgiam*, 112 J. e GALENO, *De elem. sec. Hipp.*, I, 9: DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, A, 10 [= B, 2] e DIELS-KRANZ, 24 [= DIELS, 14], A, 2). Il Diels (DIELS-KRANZ, v. II, p. 179, nota a r. 19 = DIELS, v. II, p. 242, nota a r. 28) trova discutibile l'identità dei due scritti, ma senza indicare i motivi della sua affermazione.

(3) Per Aristotele la cosa è dubbia, perchè un indice dei suoi scritti riprodotto da DIOGENE LAERZIO, V, 25, menziona un Πρὸς τὰ Γοργίου. H. GOMPERZ (*Sophistik und Rhetorik*: Leipzig und Berlin, 1912: p. 34(o)) attribuisce quello scritto a Teofrasto, cioè (in ogni modo) a un discepolo diretto di Aristotele.

(4) ISOCRATE, 10 (*Helena*), 3; 15 (Περὶ Ἀντιδόσεως), 268: DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, B. 1.

(5) V. nota (3).

una nello scritto pseudo-aristotelico *De Melisso Xenophane Gorgia* (capitoli 5-6: 979 a, 11-980b, 21), in cui alla esposizione dei diversi argomenti segue la critica di essi, l'altra nell'opera di Sesto Empirico *Adversus Mathematicos*, VII, 65-87. Si tratta di riassunti che debbono allontanarsi notevolmente dalla forma originale in cui Gorgia aveva presentato il proprio pensiero. Sino agli ultimi tempi si è preferita la versione di Sesto, (1) ma gli studi del Calogero (2) (e anche quelli posteriori del Gigon (3)) hanno fatto accordare maggior valore allo scritto pseudo-aristotelico (designato, secondo l'uso, con *MXG*), che, dopo il Diels, si ritiene composto nell'età imperiale (4).

Anticipando i risultati delle ricerche che si faranno si può dire che il *MXG*, sebbene non privo di difetti di diverso genere, rispecchia meglio di Sesto il pensiero del sofista.

Ambedue le esposizioni cominciano col presentare le tre tesi sostenute da Gorgia: 1°. niente esiste; 2°. se qualche cosa esiste, è inconoscibile: 3°. se anche esiste ed è conoscibile, non è manifestabile ad altri (*MXG*, (5) 979 a, 12-13; *Sesto*, 65). Però soltanto il *MXG* fa seguire ad esse queste parole: « E raccogliendo le cose dette dagli altri, da tutti coloro che, parlando degli esseri (ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες), manifestano, come sembra, opinioni opposte, gli uni [dicendo] che [l'essere] è uno e non è molteplice, gli altri che è molteplice e non è uno, e alcuni mostrando che [gli esseri] sono ingenerati, gli altri che sono generati, inferisce da ambo le parti che [niente] è. Infatti è necessario, egli dice, se qualche cosa é, che sia o una o molteplice, e o ingenerata o generata. Se

---

(1) E' quella che il Diels riproduce in FR. DER VORS.: DIELZ-KRANS e DIELS, ivi, B, 3.

Notizie sui giudizi dei più importanti storici rispetto al valore comparativo dei due testi si trovano in O. GIGON, *Gorgias « Ueber das Nichtsein »*: in « Hermes », 71 (1936), pp. 188-189.

(2) G. CALOGERO, *Gli Eleati*: Roma, 1932: p. 158 sgg.

(3) *Studio citato*, passim. Il Gigon mette in rilievo che Sesto presenta due grandi lacune di fronte al *MXG*: nella prima parte manca la trattazione del movimento, nella terza la intera seconda metà. Nell'insieme, il *MXG* è più completo, anche se Sesto sviluppa maggiormente certi punti particolari (pp. 188-189).

(4) Secondo il GIGON ciò si può dire soltanto per la forma dello scritto (p. 189 e p. 189(1)), che per il contenuto deve appartenere alla antica scuola peripatetica (p. 212).

(5) Si segue l'edizione del DIELS in « Abhandlungen der kön. Akademie der Wissenschaften zu Berlin »: Philos-hist. Classe: 1900.

dunque non è nè una nè molteplice, nè ingenerata nè generata, sarà niente. Se infatti qualche cosa fosse, sarebbe o l'uno o l'altro di quelli opposti. Che dunque non è nè una nè molteplice, nè ingenerata nè generata, si sforza di mostrare seguendo in parte Melisso, in parte Zenone dopo [avere esposto] da prima la sua propria dimostrazione nella quale dice che non è possibile nè essere nè non essere » (979 a, 13-24). Però si deve osservare che le parole « tutti coloro che parlando degli esseri » sono in contrasto con le altre «seguendo in parte Melisso, in parte Zenone », perchè stando alle prime Gorgia aveva raccolto gli argomenti adoperati da tutti coloro che, trattando della realtà, avevano cercato di mostrare che essa è una o molteplice, ingenerata o generata, mentre le seconde affermano che si era servito delle dimostrazioni di due rappresentanti dell'Eleatismo, cioè di due fautori di un monismo che pensava l'essere uno come ingenerato. E' chiaro che almeno o l'una o l'altra affermazione è inesatta; quindi, o si deve ammettere che Gorgia ha raccolto soltanto le tesi di alcuni fra coloro che si erano occupati dei problemi in questione, o si deve ritenere che le argomentazioni dei due Eleati costituivano solamente una parte del materiale da lui raccolto e sfruttato. Come si vedrà, la prima ipotesi è preferibile alla seconda; però, occorre aggiungere che il sofista si è valso di argomentazioni dei due eleati non soltanto per ridurre all'assurdo, con le armi che essi stessi gli fornivano, la metafisica che così volevano giustificare e difendere, bensì per colpire, con tali armi, anche altre concezioni filosofiche (1). Siamo di fronte a una questione ben

---

(1) Il Calogero, che giustamente ha sostenuto la prima ipotesi (*Op. cit.*, p. 159 sgg.), si è servito per difenderla di un argomento non convincente, dicendo che se Gorgia non avesse « dimostrato gli assurdi dell'eleatismo in base alle contraddizioni sorgenti dalle sue stesse affermazioni », ma « avesse soltanto opposto antieleatismo a eleatismo », « la sua dimostrazione non avrebbe avuto con ciò una reale efficacia polemica, perchè ciascuna delle due parti ne avrebbe semplicemente accettato una metà e respinto l'altra ». Ma questo argomento non è convincente: la storia del pensiero mostra infatti che si possono criticare dottrine opposte per mezzo degli argomenti che si ritengono inconfutabili che ciascuna di esse adopera contro l'altra sia per concludere col dubbio scettico, sia per fondare una concezione diversa, che si sottrae a tutte quelle obbiezioni. Così il Leibniz respinge insieme l'interpretazione cartesiana e quella atomistica del mondo della natura per mostrare che quelle due forme opposte di meccanismo non oltrepassano la sfera dei fenomeni, la quale può essere superata soltanto da una concezione monadologica del reale. Non si può dunque concludere col Cologero (pp. 159-160) che « le antitesi teoriche la cui sintesi era abilmente adoperata da Gorgia per la sua dimostrazione del non essere dovevano essere intrin-

più importante della precedente, che non sempre è stata rettamente risolta. Il *MXG* e Sesto si accordano nell'attribuire a Gorgia argomentazioni miranti a provare l'inesistenza di una realtà molteplice e generata; siccome appunto contro queste concezioni si era rivolto, sino dai suoi inizi, il pensiero eleatico, è fuori discussione che non si può accettare l'opinione presentata da diversi storici, ma sviluppata con particolare ampiezza e insistenza dal Calogero, (1) che lo scritto di Gorgia era rivolto esclusivamente contro l'eleatismo. Per quanto riguarda la prima tesi, almeno, la polemica del sofista prendeva per oggetto *tutte* le concezioni della realtà che avevano interpretato questa come una o molteplice, come ingenerata o generata (e inoltre contro le dottrine che in qualche modo avevano riconosciuto l'esistenza del non essere o concepito le cose come determinazioni dell'essere).Così posta la questione, l'espressione del *MXG* « tutti coloro che, parlando degli esseri », inesatta nel contesto in cui si trova (perchè Gorgia non ha affatto raccolto gli argomenti arrecati dai seguaci di *tutte* le metafisiche dell'essere uno o molteplice, ingenerato o generato, per demolire le teorie dei loro avversari, ma soltanto quelli di alcuni di essi), riacquista significato in quanto indica che egli ha voluto sostenere una battaglia contro tutte quelle concezioni. E si deve mettere in rilievo: 1°. che il plurale τῶν ὄντων farebbe pensare, per sè preso, a una critica del pluralismo se il passo che segue non provasse che l'attacco si rivolgeva anche contro il monismo e che quella espressione era usata per designare insieme quei due indirizzi filosofici; 2°. che non essi soltanto erano l'oggetto della polemica di Gorgia, perchè questa si estendeva anche ad altre interpretazioni della realtà. Infatti il sofista voleva provare non solamente che gli esseri non si risolvono nell'unità, nè

---

seche alla stessa filosofia a cui veniva ad opporsi quella dimostrazione..... Questi « teorici degli enti », sfruttati da Gorgia, dovranno appartenere a una scuola unica, perchè le loro antitesi possano esser negativamente probanti: e il negatore dell'essere cercherà queste antitesi in seno alla scuola che quel concetto aveva tipicamente scoperto e affermato, cioè in seno all'eleatismo. Bisognerà dunque che quelle dimostrazioni antitetiche, onde la realtà appare una e molteplice, eterna e transeunte, sian tutte dimostrazioni intrinseche all'eleatismo: ed è facile vederne l'autore in Zenone, ed anche in quel Melisso che, dimostrando l'infinità contro la finità parmenidea, compiva quell'antitesi di motivi che nella polemica zenoniana appariva fondamentale ». Effettivamente, invece, la polemica di Gorgia si volge, oltre che contro l'eleatismo, contro gli avversari di esso anche se adopera argomenti di cui il primo aveva fatto uso.

(1) *Op. cit.*, pp. 157-222, passim.

costituiscono una molteplicità, ma anche che non sono nè ingenerati, nè generati (e inoltre che non si spiegano nè come aspetti dell'essere, nè per mezzo del non essere). E' ben vero che l'eleatismo contrappone all'essere uno ingenerato l'apparenza ingannatrice delle cose molteplici in divenire offerte dall'esperienza sensibile, ma è pur vero che la connessione dei due termini di quelle opposizioni non è necessaria, come mostra la storia stessa del pensiero greco che precede Gorgia. Il pluralismo può ammettere, e aveva ammesso (per esempio, con Empedocle, che antiche testimonianze chiamano maestro di Gorgia), (1) la natura ingenerata di una molteplicità di principii. Se il monismo eleatico aveva ritenuto ingenerato il suo essere uno, quello degli Jonici e di Eraclito aveva in un certo senso concepito come generato il suo primo principio (acqua, *apeiron*, aria, fuoco), in quanto aveva ammesso che le cose molteplici da esso derivate potessero ritornarvi. E per non parlare di quelli eraclitei, i quali avevano posto nella penombra la teoria del fuoco e del *logos* per far posare l'accento sul perenne flusso delle cose, la coscienza comune aveva sempre creduto, e doveva credere anche in seguito, in una molteplicità di esseri che si generano e si dissolvono. Si comprende quindi senza sforzo come la polemica di Gorgia non si dovesse limitare a una determinata concezione della realtà, pensata secondo i concetti opposti di unità-molteplicità, ingenerabilità-generabilità, ma si estendesse a tutte quelle che di tali concetti facevano uso. Altri motivi del resto portano a questa conclusione. Gorgia vuole provare che niente (οὐδέν) è (*MXG*, 979 a, 12; *Sesto*, 65). Ora οὐδέν non significa il non essere (τὸ μὴ ὄν), contro il quale aveva sempre polemizzato l'eleatismo, tanto è vero che il sofista si sforza di dimostrare in seguito che esso non ente non è; la sua critica, quindi, non è esclusivamente anti-eleatica, perché altrimenti avrebbe dovuto mirare invece a mettere in evidenza appunto che il non ente esiste. *Niente* ha il significato più generico e indeterminato possibile, e così può includere nella negazione l'essere, il non essere e gli esseri particolari. Ciò è tanto vero che Gorgia vuole anche dimostrare che non esiste alcunchè (τί: *MXG*, ivi, 19-20; *Sesto*,

(1) DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, A, 2; 3; 10; 14. In alcune testimonianze Gorgia è detto discepolo di Empedocle rispetto all'eloquenza, e lo stesso si può sottintendere in altre; ma ciò non permette di supporre che egli ignorasse le dottrine filosofiche del maestro, di cui accettava la definizione del colore di cui parla il *Menone* (76 c-e). Di questo argomento e di altri che si collegano ad esso si parlerà in seguito.

66), valendosi di una espressione positiva che ha lo stesso significato indeterminatissimo di quella negativa precedente. Siccome le righe del *MXG* che accentuano più chiaramente queste finalità del pensiero di Gorgia mancano in Sesto, che però le riconosce, sebbene in maniera più oscura e implicita, è evidente che il primo testo deve preferirsi al secondo.

Alla stessa conclusione si giunge esaminando il diverso modo in cui sono presentate dai due testi le argomentazioni con cui Gorgia dimostrava la sua prima tesi: nulla è, prendendo per oggetto le concezioni che poggiavano sulla realtà dell'essere o del non essere. Il *MXG* coordina le tre dimostrazioni che ha distinto precedentemente, le quali provano che se qualche cosa è, non è nè essere nè non essere, nè ingenerata né generata, nè una nè molteplice e aggiunge una appendice sul movimento (979 a, 25-33; b, 20-980 a, 9). Sesto invece prova che se qualche cosa è, non è nè il non essere, nè l'essere (perchè questo non può essere nè ingenerato, nè generato nè uno nè molteplice), nè l'essere e il non essere insieme. In altri termini il *MXG* coordina i tre argomenti, mentre Sesto subordina il secondo e il terzo di essi a un'alternativa del primo (1).

K. Reinhardt (2) ha cercato senza riuscirvi di mettere in accordo le due esposizioni la cui inconciliabilità è stata riconosciuta dal Gigon. Questo ha accordato la preferenza al *MXG*, ma adducendo motivi che mostrano che non ha ben compreso il pensiero di Gorgia (3). Quale esso sia, appare dal testo del *MXG* (che segue immediatamente quello citato sopra) che presenta la *dimostrazione propria* di Gorgia. «Infatti se il non essere è non essere, il non ente è, punto meno dell'ente. Poichè il non ente è non ente, e l'ente [è] ente, sicchè le cose (τὰ πράγματα) niente più sono che non siano. Se non pertanto il non essere è (egli dice), non è l'essere, l'opposto [di esso]. Infatti se il non essere è, all'essere non conviene essere. Sicchè nemmeno così (egli dice) niente potrebbe essere, se essere e non essere non sono la stessa cosa. Se [sono] la stessa cosa, anche così nulla potrebbe essere; infatti non è nè il non ente nè l'ente, poichè [questo] è lo stesso del non ente. Questo dunque è il discorso di lui» (*MXG*, 979 a, 25-33).

Che questo argomento poggi sulla identificazione del significato

---

(1) Gigon, *Studio citato*, p. 192.
(2) *Parmenides*: Bonn, 1916: p. 36.
(3) *Studio citato*, 192-193.

copulativo di ἔστί e di quello esistenziale di ἔστι, è già stato osservato dall'autore del *MXG*, nella critica che ne ha fatto nel 6° capitolo del suo scritto (979 a, 34-b, 6) e la stessa obbiezione è stata in seguito presentata dagli interpreti del testo in questione. Ciò che importa rilevare in esso è soprattutto questo, che Gorgia, per provare che niente è, cerca di mostrare che non possono esistere nè il non essere, nè l'essere, nè le cose, e perciò usa questi tre termini nel senso più ampio e generico che può. Il non essere designa, evidentemente, ciò che designava in Parmenide, ossia quel non essere che i suoi predecessori avevano ammesso o implicitamente, senza formulare in modo chiaro questa opinione (per es., nelle forme del mutamento, della successione temporale . . .) o in maniera esplicita, come avevano fatto i Pitagorici, considerando reale lo spazio vuoto. Quanto all'essere, include sia l'ente uno di Parmenide, sia il principio primo dei Milesi e di Eraclito, di cui sono determinazioni le cose particolari (delle quali essi avevano però affermato la realtà, che invece era stata negata dal monismo parmenideo), sia il πέρας pitagorico determinante un indeterminato uguale al vuoto, cioè al non essere, sia i diversi principii irriducibili del pluralismo, considerati complessivamente.

Quanto ai πράγματα, sono le cose particolari provenienti o da un primo principio unico (e altresì da un non essere non esplicitamente riconosciuto), o dal *peras* e dall'*apeiron* dei Pitagorici, o dai principii molteplici del pluralismo, cose, che, appunto per questa derivazione, implicano un mutamento e un divenire e quindi aspetti del non essere. È chiaro che se non sono possibili nè l'essere, nè il non essere, non si può nemmeno affermare che siano reali le cose che debbono provenirne, sicchè niente è. Se poi si identificano (con Eraclito) l'essere e il non essere (1) (979 a, 31-33), si giunge allo stesso risultato. Gorgia vuole mettere in evidenza l'impossibilità del non essere mostrando che da una parte esso è, perchè *è* il non essere, e così, il non ente *è* non meno dell'ente, e dall'altra che non

---

(1) IL CALOGERO, *Op. cit.*, pp. 167-169, giustamente riconosce che Gorgia in questo punto prende di mira Eraclito, già criticato da Parmenide, e ricorda del primo i frammenti 49 a, 60 e 51 (DIELS-KRANZ, 22 [= DIELS 12] B) (p. 32) e del secondo quelli 6, 7-9 (ivi 28 [= 18]): (p. 35 sgg; p. 68). A torto però continua a parlare di polemica e di ironia di Gorgia rispetto alle « specifiche posizioni parmenidee »; è fuori discussione che il suo scritto non intendeva costituire una pura e semplice demolizione dell'eleatismo.

è, cioè non esiste, appunto perchè è *il non essere* (1). Siccome è sia il non ente che l'ente, i *pragmata* (le cose in tutti i significati ora indicati) non più sono che non sono, in quanto implicano in qualche modo un non essere che è non meno dell'essere. In altri termini, di essi non si può dire nè che sono nè che non sono, e ciò significa, per Gorgia, che nulla esiste (2). Si ammette che il non essere è? Allora l'essere, che è il suo opposto, non è, perchè gli conviene la determinazione opposta a quella del primo, e perciò niente è: non l'essere, non le cose, in quanto provengono dall'essere, non il non essere, in quanto è tale. Ciò vale se non si identificano essere e non essere. Ma se anche, con Eraclito, si compie questa identificazione, si giunge allo stesso risultato, poichè non è nè il non essere, perchè è tale, nè l'essere, perchè è identico ad esso (3).

Alla dimostrazione propria di Gorgia seguono le due in cui il sofista si vale in parte delle argomentazioni di Melisso, in parte di quelle di Zenone (4). Nella prima di esse egli cerca di provare che niente esiste, perchè se esistesse qualche cosa (τί) dovrebbe essere

---

(1) Sesto presenta il pensiero di Gorgia con una maggiore determinatezza di formulazione, che probabilmente non esisteva nello scritto del sofista, facendo uso di un linguaggio posteriore. (*Adv. Math.*, VII, 67). Il CALOGERO (p. 164(1)) osserva che certe espressioni e una conseguente osservazione «hanno un aspetto tipicamente postaristotelico (o per lo meno postplatonico) per la netta presupposizione, che vi è implicita, del principio di contraddizione». Se la presentazione dell'argomento si può attribuire a Sesto, è certo invece che il pensiero è di Gorgia, perchè la sua polemica, pur senza formulare quel principio in modo esplicito, lo presuppone continuamente.

(2) L'autore del *MXG* osserva che si dovrebbe invece concludere, all'opposto di Gorgia, che tutte le cose sono (979 b, 7-11).

(3) Sesto pone alla fine della dimostrazione generale della prima tesi (niente è) argomentazioni che la provano da prima mostrando che è impossibile la esistenza contemporanea dell'essere e del non essere; infatti se il non essere è al pari dell'essere, essi si identificano rispetto all'essere e perciò il secondo non è al pari del primo. Poi osserva che se entrambi esistono, non si identificano. Perciò niente è (VII, 75-76). Se le argomentazioni che mancano nel *MXG* siano un'aggiunta di Sesto, è dubbio, malgrado l'affermazione del Calogero (*Op. cit.*, pp. 169-172). Anche meno accettabile è la sua opinione che la dimostrazione propria di Gorgia mirasse «non già alla negazione dell'ente, ma a quella generale dei πάντα, delle cose particolarmente considerate» (p. 176). Del resto, se ciò fosse vero, il sofista non avrebbe criticato Parmenide, ma sviluppato l'opera sua; così non si potrebbe parlare di ironia antiparmenidea (ivi).

(4) Il Calogero ritiene che il secondo e il terzo *logos* di Gorgia siano rivolti contro il vero e proprio ente eleatico (pp. 177 e 183). Egli deve riconoscere che l'ammissione di Gorgia, che l'ente possa essere generato o ingenerato, non sembra accordarsi «col fatto che si parli appunto dell'ente eleatico, a cui

necessariamente ingenerata o generata ed è impossibile che sia nè l'uno nè l'altro (1) (*MXG*, 979 b, 33-34). Se è ingenerata, è infinita (*apeiron*) per ciò che ha insegnato Melisso (2) (ivi, 21-22). Meglio chiarisce questo punto Sesto (che però non menziona l'insegnamento dell'Eleate): se è eterna non ha alcun principio, perchè lo ha tutto ciò che è generato. Ma non avendo principio è infinita (VII, 68-69). Le due esposizioni proseguono all'incirca nello stesso modo (quella di Sesto è più particolareggiata), affermando che l'illimitato non è in alcun luogo, perchè non può essere nè in sè stesso, nè in altro, inquantochè nel secondo caso vi sarebbero due infiniti, il contenente e il contenuto (*MXG*, ivi, 22-24; *Sesto*, VII, 69). Sesto aggiunge che allora il primo sarebbe maggiore del secondo, cosa impossibile, perchè non vi è nulla che superi l'infinito. Nè esso può essere in sè stesso, perchè allora il contenente si identificherebbe al contenuto e l'essere si sdoppierebbe nel corpo e nel luogo (*topos*) che lo include

---

non potrebbe essere attribuito che il secondo termine di quell'alternativa». «Senonchè [così crede di risolvere la difficoltà], è qui proprio la più sottile ironia di Gorgia, che dell'ente eleatico parla quasi senza far mostra di parlarne, e provando *ad abundantiam* anche ciò che dal punto di vista eleatico sarebbe stato superfluo provare» (p. 177). Queste attribuzioni di sottile ironia a Gorgia e gli altri sottili argomenti di cui il C. si vale non riescono a rendere accettabile una tesi che, appena formulata, appare insostenibile, che cioè il sofista abbia voluto polemizzare contro l'eleatismo, usando argomenti che servivano a demolire anche i suoi avversari. E le stesse cose si debbono ripetere per il terzo *logos*.

(1) SESTO (VII, 68) presenta una terza ipotesi, cioè che l'ente sia insieme eterno, ossia ingenerato, e generato; e in seguito (ivi, 72) mostra che essa deve respingersi come impossibile, perchè i due termini di quella proposizione si escludono a vicenda. Anche qui il Calogero trova modo di accusare Sesto di alterare il pensiero di Gorgia e di chiamare *spuria* questa terza ipotesi che, come risulta dal motivo che la esclude, «non è una nuova ipotesi, ma la semplice constatazione che oltre l'alternativa delle due prime non si va senza contraddirsi Quasi certamente, quindi, tale constatazione del *tertium non datur*... è stata qui goffamente travisata da Sesto... in una terza e ridicola ipotesi» (p. 182). Tutto ciò è molto dubbio, perchè l'ipotesi non è affatto ridicola, e Sesto può avere presentato più esattamente della abbreviata argomentazione dell'autore del *MXG* il pensiero di Gorgia. Non decisive contro l'esposizione di Sesto sono anche le osservazioni del GIGON, *Studio citato*, p. 198.

(2) Come è noto, Aristotele ha ripetutamente accusato Melisso di essere caduto in un paralogismo passando dall'infinità temporale a quella spaziale (DIELS-KRANZ 30 [= DIELS, 20] A, 10). Ma il MONDOLFO (*L'infinito nel pensiero dei Greci*: Firenze, 1934: pp. 287-291) mostra che il frammento (ivi, B, 2) in cui è formulato quel preteso paralogismo, rettamente interpretato, mostra che per Melisso «l'eternità coinvolge necessariamente l'infinità».

(69-70). Ambedue le esposizioni inferiscono che, non essendo in alcun luogo, l'essere non è affatto (*MXG*, 25, *Sesto*, 70); ma il primo scritto aggiunge: «secondo il discorso di Zenone rispetto allo spazio» (1) (25-26). Queste argomentazioni colpiscono la dottrina eleatica dell'essere uno eterno valendosi di ciò che avevano affermato due suoi sostenitori, Melisso per provare la sua infinità, Zenone per negare l'esistenza di uno spazio (vuoto), che per la sua metafisica era identico al non essere. Ma la polemica del sofista, almeno implicitamente, veniva a colpire anche i principii molteplici, ma pure ingenerati, accettati dal pluralismo. Infatti la proposizione che ciò che è eterno è altresì infinito si applica anche ad essi, che perciò vengono parimenti criticati dall'argomento preso a Zenone, che ciò che non è in alcun luogo, come ogni forma di infinito, non esiste affatto.

Anche più chiaramente ha per oggetto dottrine antieleatiche, ossia tutte quelle che ammettono come reale il divenire, l'argomentazione la quale esclude la possibilità che l'essere sia generato, valendosi appunto di critiche prese all'eleatismo. Nulla può generarsi nè dall'ente nè dal non ente (2). Non dal primo, perchè allora, cosa impossibile, l'ente si trasformerebbe e così non sarebbe più l'ente stesso; così se si generasse il non ente, non sarebbe più il non ente (*MXG*, 979 b, 27-29). (Questo testo condensatissimo è opportuna-

---

(1) Con ragione il CALOGERO, (p. 93(1)) crede che questo ragionamento di Zenone sia riferito più direttamente da SIMPLICIO (*In Phys.*: ed. Diels: Berlin, 1882-1885: p. 562, 3-6) che da ARISTOTELE e da EUDEMO (DIELS-KRANZ 29 [= DIELS, 19] A, 24), ai quali invece rimanda il GIGON, che però rettamente richiama due frammenti dell'eleate (ivi, B, 1-2) che mostrano la connessione che per questo esisteva fra il processo all'infinito e il non essere (*Studio citato*, pp. 196-197).

(2) Secondo il testo di Parmenide integrato dal Diels (18 B, 8, 21), già il maggiore esponente dell'eleatismo aveva negato la possibilità della genesi dell'essere sia dall'essere che dal non essere; correggendo in altro modo quel testo, il REINHARDT, *Op. cit.*, p. 39-43 giunge allo stesso risultato. Il testo del DIELS-KRANZ (28 B, 21) senza integrazioni, considera soltanto l'impossibilità della genesi dal non essere. La correzione del Reinhardt è accettata dal GIGON, *Studio citato*, p. 197; la lezione abituale è invece difesa dal CALOGERO, *Op. cit.*, pp. 63(o) - 64(o), il quale osserva che nè Parmenide, nè Melisso (come risulta da frammenti di questo) avevano mai parlato della genesi dell'essere che perciò è una novità di Gorgia (*Op. cit.*, p. 179 e nota corrispondente). Ma per gli Eleati la genesi, anche se apparentemente avviene dall'essere, implica sempre di fatto il non essere, perchè ciò che diviene, diviene da ciò che prima non era. Sostanzialmente, quindi, Gorgia si limita (in caso) a sviluppare pensieri dei difensori dell'eleatismo.

mente svolto così dal Gigon (1). Se l'ente si trasforma nell'ente, non è più l'ente; se si trasforma nel non ente, si ha un'altra impossibilità, perchè ciò che si genera non è più non ente). Niente può generarsi neanche dal non ente, poichè se questo *non è*, nessuna cosa può essere generata dal nulla, (2) se invece *è* si ha la stessa impossibilità ricordata per l'ente (ivi, 30-33). Più brevemente è presentato questo argomento da Sesto. L'ente, se fosse generato, dovrebbe esserlo dall'ente o dal non ente; ma non può esserlo dal primo, perchè se questo è già, non si genera, e nemmeno dal secondo, inquantochè non può generare alcunchè (VII, 71).

Il terzo *logos* di Gorgia vuole provare che è impossibile che qualche cosa sia, perchè dovrebbe essere o una o molteplice e non può essere nè l'uno nè l'altro; ed esso pure, come il precedente, prende insieme come oggetto di critica il monismo (soprattutto, ma non soltanto, nella forma che aveva assunto nella metafisica eleatica) e il pluralismo e si serve di argomenti presi all'eleatismo.

In questa parte il testo del *MXG* è molto breve e assai malsicuro (979 b, 36-980 a, 1. Si accolgono le integrazioni dell'Apelt). Se qualche cosa è una, è incorporea, in quanto non ha grandezza e ciò viene eliminato per mezzo del ragionamento di Zenone (3) (ivi, 36-37). Sesto, che non parla di questo, dice che se l'ente è uno deve essere o quantità o continuità o grandezza o corpo; ma in tutti questi casi è divisibile [e perciò non è uno ma molteplice]. Quindi l'ente non è uno (VII, 73). (Anche presentato così, l'argomento, grazie al processo di divisione di cui si serve, ha carattere zenoniano). Ma se non esiste l'uno non esiste nemmeno il molteplice. Quindi, se non esiste nè l'uno, nè il molteplice, niente è. In questa parte le due dimostrazioni si accordano (*MXG*, 979 b, 38-980 a, 1; *Sesto*, VII, 74).

A questo punto segue, ma soltanto nel *MXG* (980 a, 1-9) un'argomentazione che ha lo scopo di provare che nulla si muove, la quale, per le incertezze e le oscurità del testo, presenta gravi proble-

---

(1) *Studio citato*, p. 197.

(2) E' la tesi di Parmenide (ivi, B, 8, 8-9).

(3) Effettivamente Zenone, criticando il molteplice, aveva cercato di mostrare che esso, grazie alla sua divisibilità all'infinito, deve avere un numero infinito di parti ed essere così infinitamente grande e d'altra parte essere infinitamente piccolo, al punto da non avere grandezza; ora ciò che non possiede questa non esiste affatto (SIMPLICIO, *Phys.*, 140, 34-141, 8; 139, 5-19 (DIELS-KRANZ, 29 [= DIELS, 19], B, 1-2). Cf. GIGON, pp. 198-199.

mi d'interpretazione. Una prima questione che si presenta, però, è questa: si deve ammettere che il passo in questione fosse preceduto nel testo originario da una polemica contro la quiete, come si è ritenuto da alcuni storici (1), o invece occorre negare, come hanno fatto altri (2), la presenza di una lacuna nel testo che noi possediamo? In generale gli uni e gli altri si sono limitati a presentare la loro opinione senza giustificazione sufficiente, salvo il Calogero che l'ha legittimata con la sua interpretazione generale del *logos* di Gorgia che, a suo parere, consiste nel mostrare, contro Zenone, che « quella negazione del moto, con la quale Zenone aveva creduto di giovare all'eleatismo, fosse stata nel fatto già negata da Melisso e da Parmenide, che avevano chiarito l'inconcepibilità del moto tanto nella sfera dell'empirico (se presupposto reale), quanto nella sfera dell'assoluto, e nel loro complesso eran già quindi venuti ad escludere universalmente quel moto, che Zenone si affaticava poi tanto a negare a particolare difesa dell'Uno » (3). Ma la sua insistenza nell'attribuire ovunque a Gorgia segrete intenzioni ironiche rispetto ai diversi rappresentanti dell'eleatismo porta qui il Calogero contro una difficoltà che egli stesso riconosce, ma non risolve soddisfacentemente, quando scrive: « Certo, qui era anche l'errore di Gorgia, che il fatto di tale indifferenza di valore della negazione del moto non toglieva tuttavia che essa restasse, in ultima analisi, costitutiva e positiva per l'eleatismo. Ma quel rilievo bastava a Gorgia, ai fini del suo intento antizenoniano » (4) che, come si vede, appare così un postulato e nulla più. La questione si presenta meno difficile se si ricorda che Gorgia polemizza, qui come prima, contro *tutte* le metafisiche che avevano, in qualche modo, cercato di determinare la natura della realtà. Con argomenti presi all'eleatismo il nostro testo mostra l'impossibilità di attribuirle il movimento e così critica sia la metafisica inconsapevole della coscienza comune che quelle costruite da tutti i *fisiologi* precedenti, ad eccezione degli eleati; ma questa polemica doveva essere preceduta da un'altra, ora perduta (rivolta contro l'eleatismo), mirante a provare che è impossibile che l'essere sia in riposo. E siccome l'essere (così avrà ra-

---

(1) Per es., ZELLER, p. 1366;(3) H. GOMPERZ, *Op. cit.*, p. 20(26a).

(2) CALOGERO, p. 186; GIGON, 200.

(3) CALOGERO, p. 189. Si veda tutta la discussione della questione, pp. 185-198.

(4) Ivi, p. 197.

gionato Gorgia) deve trovarsi o in una condizione o nell'altra, e ambedue sono impossibili, nulla è (1).

Il testo che possediamo si esprime così « Se [qualche cosa] si movesse, non si troverebbe più nella stessa condizione (οὐκ ἂν ἔτ' εἴη ὡσαύτως ἔχον), ma l'ente non sarebbe ente, e il non ente si sarebbe generato » (980 a, 1-3). Come è stato generalmente riconosciuto, qui si considera, come forma di movimento il processo di mutamento o di alterazione in generale che viene criticato con un argomento preso a Melisso (2). Più difficile è l'interpretazione delle righe successive. « Se poi si muove e muta luogo (μεταφέρεται), l'ente, non essendo più continuo, si divide e ivi non è più ; talchè se si muove in ogni parte, in ogni parte si divide. E se così in ogni parte non è. Poichè dice [Gorgia] che è privo dell'ente là ove è diviso » (3-6). L'autore aggiunge (6-8) che Gorgia parlava di divisione invece che del vuoto, come è scritto nei cosiddetti discorsi di Leucippo (3) (ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις). È chiaro che qui il movimento ha significato spaziale, di traslazione locale ; ossia il testo attribuisce a Gorgia quella distinzione di due specie del movimento, *alloiosis* e *forà*, che è formulata da Platone nel *Teeteto* (181 c), ma che trova in certo modo un precedente in un testo di Parmenide (4). Si è osservato dal Gigon (5) che il passaggio dal movimento (locale) alla divisione, e quindi al vuoto, che si trova in Gorgia, è l'inverso di quello che è offerto da Melisso, che va dalla divisione al movimento (6) ; ma lo stesso storico constata che la transizione che compie il sofista è oscura (7). É preferibile quindi avvicinare da prima il nostro testo a uno di Aristotele (8), già richiamato dal Diels (9), il quale lo riferisce a Melisso (10) in cui la divisione, che conduce al vuoto (come è detto per Gorgia) appare condizione del movimento. Il testo in questione del *MXG*, probabilmente (forse per le

---

(1) Queste lacune non debbono sorprendere, se si considera che Sesto tace completamente la polemica contro il movimento.

(2) DIELS-KRANZ, 30 (= DIELS, 20) B, 7, 2.

(3) L'interpretazione di queste parole presenta difficoltà non ancora chiarite. Cf. GIGON, p. 202.

(4) DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, B, 8, 38-41.

(5) GIGON, p. 202.

(6) SIMPLICIO, *Phys.*, 109, 32-34.

(7) *Op. cit.*, p. 202

(8) *De gen. et corr.*, A, 8, 325 a, 2-13.

(9) Nell'edizione del *MXG*, Praefatio, p. 9.

(10) DIELS-KRANZ, 30 (= DIELS, 20) A, 8.

alterazioni che ha subito), presenta in modo inesatto pensieri di questo genere. Perchè qualche cosa si muova, occorre che vi sia un vuoto (cioè un non essere) che divida l'essere. Questo vuoto deve moltiplicarsi in correlazione coi movimenti delle divisioni di questo, sicchè alla fine l'essere sparisce di fronte al non essere. Certamente questa interpretazione ha carattere ipotetico, ma permette di risolvere la difficoltà del testo che mostra, in ogni modo, che Gorgia adoperava nella sua critica del movimento argomenti di origine eleatica.

Se l'interpretazione dei testi del *MXG* e di Sesto presenta gravi difficoltà nella parte che riguarda la prima tesi, le difficoltà si moltiplicano quando si passa alla seconda (*MXG*, 980 a, 9-19; *Sesto* VII 77-82) (se qualche cosa esiste, è inconoscibile), sia perchè il primo scritto è radicalmente corrotto e fortemente lacunoso sicchè le correzioni e le integrazioni che sono state offerte (1) non sono riuscite a raccogliere l'assenso generale degli studiosi, sia perchè esso differisce talmente dal secondo in punti essenziali che non si vede come sia possibile accordarli. La prima parte dell'esposizione del *MXG* (9-14), più sicura della seguente (2), suona così: « Occorre che tutte le cose pensate siano (esistano). e che il non ente, se non è, non sia pensato. Ma se [fosse] così, nessuno potrebbe dire il falso, dice [Gorgia], neanche se dicesse che nel mare gareggiano dei cocchi. Infatti tutte le cose così (3) esisterebbero. Poichè anche le cose che si vedono e si odono saranno (esisteranno) per questo, che ciascuna di esse è pensata,,. Questo argomento muove dalla tesi parmenidea che il non essere non è pensabile e da essa inferisce che perciò tuttociò che si pensa è, sicchè occorre giungere all'assurdo, mostrato tale dai fatti, che l'errore è impossibile (4); ma il sofista non vede nel pensiero ciò che vi aveva scorto Parmenide, una pura conoscenza razionale (*logos*), del tutto opposta alla *doxa* fondata sulle percezioni sensibili e causa continua di inganno, perchè l'intende in un senso molto più ampio, che include le costruzioni della fantasia e le stesse percezioni del senso. Una tesi di questo genere non può affatto considerarsi, come vorrebbe il Ca-

(1) Alcune notizie si possono trovare in CALOGERO, p. 203, (1) p. 205 (1).

(2) Veramente esse sono precedute da un passo incertissimo e lacunoso, che doveva costituire il passaggio dalla prima tesi alla seconda. Non accolgo a 13 l'integrazione del Diels.

(3) Leggo ταύτῃ con l'Apelt.

(4) Cf. CALOGERO, p. 203.

logero (1), una riduzione all'assurdo del razionalismo parmenideo, che anzi, stando a questa parte del testo, sembra uscire immune dalla critica che colpisce la conoscenza presa nel largo senso indicato (2). In ogni modo, si deve notare che l'argomentazione usata da Gorgia, quale è presentata dal *MXG*, può condurre alla conclusione che niente è conoscibile soltanto se è sviluppata così: alcune cose pensate non esistono, quindi di nessuna cosa pensata si può dire che esiste effettivamente, cioè nessuna può essere conosciuta. In altri termini, si ha quel passaggio illegittimo dal particolare all'universale che appare anche in Sesto e che è usato come motivo per negare valore alla sua esposizione. Per risolvere la difficoltà, occorre ammettere che l'argomento avesse originariamente questa forma. Casi indiscutibili provano che non tutto ciò che è pensato esiste, sicchè il fatto che una cosa si pensa non basta a provarne l'esistenza: quindi, anche se in altri casi possiamo cogliere la realtà, non sappiamo come distinguerli dai loro opposti, sicchè niente è conoscibile (in quanto esistente) con certezza. Questa ipotesi è resa plausibile dal fatto che anche in altri casi Gorgia procede in modo simile. (Cf. 979 a, 27-28). Più ampia in questa parte è l'esposizione di Sesto (VII, 77-80. Per provare che se qualche cosa esiste non può essere conosciuta dall'uomo, Gorgia cerca da prima di mostrare che le cose che si pensano non esistono; infatti, in tal caso ciò che è, non viene pensato. (Sesto porta esempi per mettere in evidenza la legittimità di questa conversione). Ora è chiaro che le cose pensate non esistono, perchè se fosse vero l'opposto, esisterebbero tutte le cose che si pensano, e in qualunque modo alcuno le pensasse. Ma se alcuno pensa un uomo volante o cocchi che corrono nel mare, non per questo tali cose si realizzano effettivamente. Perciò le cose che si pensano non esistono (VII, 77-79). È chiaro che questa argomentazione poggia su un passaggio illegittimo da casi particolari (alcune cose pensate non sono) a una proposizione universale: invece la conclusione giusta sarebbe: Non

---

(1) *Op. cit.*, pp. 203-204.

(2) Probabilmente però Gorgia cercava di mostrare che le costruzioni del pensiero razionale non differiscono sostanzialmente da quelle della fantasia. Infatti nell'*Encomio di Elena* (13), per esaltare il potere di persuasione del discorso, il sofista ricorda le gare dei *logoi* dei filosofi in cui appare come la rapidità dell'intelligenza faccia mutare facilmente la credenza dell'opinione (DIELS-KRANZ, 82 [DIELS, 76] B, 11). Quindi la critica del pensiero in generale colpisce anche il *logos* parmenideo.

tutte le cose pensate esistono. Inoltre, continua Sesto, se le cose pensate esistono, quelle inesistenti non si penseranno. Ma questo è assurdo, perchè si pensano anche Scilla e la Chimera e molte cose inesistenti. Perciò ciò che è non si pensa (80). Sostanzialmente, questa seconda dimostrazione non differisce dalla prima e al pari di questa include un passaggio illegittimo dal particolare all'universale. Infatti da essa risulta soltanto che alcune cose pensate non esistono, conclusione che non si può convertire nella proposizione universale: ciò che è non si pensa. Il Calogero ritiene che i paralogismi contenuti nell'esposizione di Sesto non si possono attribuire a Gorgia e perciò le preferisce quella del *MXG* (1): ora, come si è osservato, anche la seconda pecca nello stesso modo, e, d'altra parte, non si ha il diritto di sostenere *a priori* che il sofista non abbia fatto uso di ragionamenti errati. Basta pensare a certi passi del *Parmenide* platonico e ricordare che ancora Aristotele non aveva scritto le sue opere logiche. Piuttosto si può dire che il *MXG* appare preferibile sia perchè è più semplice, sia perchè meglio di Sesto si presta a un'interpretazione del pensiero di Gorgia che, con un procedimento a lui abituale, elimina il paralogismo che, per sè preso, gli attribuisce il primo testo (2).

Le righe del *MXG* che espongono la parte ultima della seconda tesi sono guaste a tal punto che, come si è detto, non è possibile per ora offrirne un testo soddisfacente. Però sono sicure le parole iniziali εἰ δὲ μὴ διὰ τοῦτο (14) che, collegate con quelle precedenti (« infatti anche le cose che si vedono e che si odono esisteranno per questo, che ciascuna di esse è pensata»: 13-14) ,significano senza dubbio: se quelle cose non esisteranno per ciò che vengono pensate. In altri termini, Gorgia aveva prima accettato l'ipotesi che il pensiero include anche le percezioni sensibili per mostrare, col fatto dell'errore, che non è possibile distinguere l'apprensione del reale dalla visione fantastica. Ora muove dall'ipotesi opposta, che, distinguendo dal pensiero il senso, attribuisce alle percezioni di questo l'ufficio di cogliere la realtà. E' quindi certo che Gorgia doveva mostrare che nemmeno così si può raggiungere lo scopo, perchè il senso, nelle sue diverse forme, non offre maggiori garanzie del

(1) *Op. cit.*, pp. 202-203.

(2) V. p. precedente. In questo punto debbo modificare ciò che ho scritto su Gorgia nello studio *Il problema dell'errore nella filosofia greca sino a Platone* (in « Revue d'Histoire de la Philosopie »: 4 [1930]: p. 124) in cui seguivo soltanto l'esposizione di Sesto.

pensiero. Così poteva concludere: «Quali cose [quelle pensate o quelle sentite e quali fra le prime e fra le seconde] [siano] le vere, è oscuro. Perciò anche se esistessero le cose (*tà prágmata*) sarebbero per noi inconoscibili» (18-19). Il testo del *MXG* permette di interpretare correttamente anche quello corrispondente di Sesto, che, preso per sè, altera a fondo il pensiero del sofista. Questa esposizione suona così: «E come ciò che è visto si dice veduto per questo perché si vede, e ciò che è udito [si dice] udito per questo perchè si ode, e non respingiamo quello che è visto perchè non si ode, nè allontaniamo quello che è udito perchè non si vede (infatti ogni cosa deve giudicarsi dal suo proprio senso, ma non da un altro), così anche ciò che si pensa esisterebbe anche se non fosse appreso dalla vista nè ascoltato con l'udito, perchè è afferrato dal suo organo proprio di giudizio. Se dunque alcuno pensa che cocchi corrano nel mare, anche se non li vede, deve credere che esistano cocchi che corrono nel mare. Ma questo è assurdo: quindi ciò che è non si pensa nè si afferra [con la mente]» (VII,81 82). Secondo Sesto, anche questa parte dell'argomentazione è rivolta contro la validità del pensiero, considerato come uno strumento di conoscenza distinto dal senso e sufficiente, senza la conferma di questo, a garantire l'apprensione della realtà. Ma in tal modo egli deforma indiscutibilmente la dottrina di Gorgia, che nella sua esposizione, assumendo l'aspetto di un empirismo sensistico che ritiene sicura l'attestazione delle percezioni, può concludere col giudicare inconoscibile la realtà (se pure qualche cosa esiste) soltanto rispetto al pensiero, non già per quello che riguarda le attestazioni del senso. Ora ciò è in pieno contrasto con la tesi generale quale è presentata dallo stesso Sesto, che afferma che se anche qualche cosa esistesse, sarebbe inconoscibile per l'uomo (77: ἄγνωστον); e non fa distinzione tra senso e pensiero. Del resto, se colla percezione sensibile si potesse apprendere con certezza qualche realtà, come si potrebbe sostenere la prima tesi: nulla esiste?

Però l'esposizione di Sesto, sebbene essenzialmente deformatrice del pensiero di Gorgia, consente di integrare quella del *MXG* in un punto importante, perchè permette di ritenere che essa pure, nella parte che manca, contenesse (come nella presentazione della terza tesi) la affermazione che il pensiero, la vista e l'udito costituiscono forme eterogenee ed autonome di conoscenza, nessuna delle quali può essere giudicata e condannata per mezzo delle attestazioni di un'altra. Per concludere con l'inconoscibilità generale della realtà, Gorgia deve anche avere cercato di mostrare che i diversi sensi che

considerava non suscitavano minori difficoltà del pensiero. Comunque, la seconda tesi da lui sostenuta si rivolgeva contro tutte le dottrine filosofiche, razionalistiche o empiristiche; e il reale di cui affermava l'inconoscibilità era preso in senso così largo da poter ricevere qualunque interpretazione: così appunto si debbono intendere i *pragmata* di cui parla il *MXG* (980, 19), cioè come il reale in generale, preso in senso monistico o pluralistico, concepito come ingenerato o generato e così via (1).

Nella esposizione della terza tesi, il *MXG* è più completo di Sesto perchè questo manca della seconda parte della trattazione, sebbene svolga con maggiore ampiezza la prima. Il *MXG* procede così. « Anche se le cose fossero conoscibili, come, dice [Gorgia], alcuno potrebbe manifestarle a un altro? Come potrebbe almeno, dice, quello che vede, esprimere col discorso? o come ciò potrebbe riuscire palese a chi ha udito, ma non ha visto? Infatti come la vista non riconosce i suoni, così nemmeno l'udito ascolta i colori, ma suoni: e colui che parla, parla, ma non dice un colore o una cosa. Dunque, ciò che alcuno non considera col pensiero, come lo potrà conoscere ricevendolo da altri per mezzo di un discorso o di un altro segno, diverso dalla cosa e non invece, se è un colore, perchè lo ha visto, se è un rumore, perchè lo ha ascoltato (2)? Poichè chi parla non pronuncia un rumore o un colore, bensì un discorso; e così non è possibile pensare un colore, ma [soltanto] vederlo, nè un suono, ma [solamente] udirlo » (980 a, 19-980 b, 8). Più diffuso e più complicato è Sesto. « Se anche si afferrasse [con la mente] [ciò che è], non lo si potrebbe comunicare ad altri. Infatti, se le cose esistenti, quelle precisamente che esistono fuori di noi, sono visibili

---

(1) Non si può quindi parlare « di un Gorgia realmente relativista, e scettico solo sul piano polemico dell'eleatismo » (CALOGERO, p. 207). Il sofista vuole togliere valore di verità a qualunque conoscenza, intellettuale e sensibile, anzi si sforza di mostrare che non si può preferire la seconda alla prima. Con maggior ragione il GIGON (p. 209) ritiene che la tesi della eterogeneità dei diversi organi di senso che non possono controllarsi a vicenda, derivi da Empedocle, il quale aveva insegnato che le sensazioni sono determinate dalla corrispondenza del sensibile ai pori dell'organo correlativo, sicchè un organo non può giudicare delle percezioni di un altro (TEOFRASTO, *De sensu*, 7: DIELS-KRANZ, 31 [= DIELS, 21] A, 86). Si vedrà che questa teoria deve essere stata ripresa da Gorgia anche nella terza tesi; ma in ogni caso egli può averla presentata soltanto come un'ipotesi, accettata provvisoriamente, per mostrare che conduceva alle conclusioni alle quali voleva giungere.

(2) Secondo il testo del Diels.

e udibili e in generale sensibili, e di esse le visibili sono afferrabili con la vista e le udibili con l'udito e non viceversa, come dunque potrebbero queste cose essere manifestate ad altri? Infatti ciò con cui manifestiamo [qualche cosa] è il discorso, e il discorso non è l'oggetto e la cosa esistente; dunque non manifestiamo ai vicini l'oggetto, ma il discorso, che è diverso dagli oggetti. Come dunque il visibile non potrebbe diventare udibile e viceversa, così la cosa esistente, siccome sta fuori [di noi] non potrebbe diventare il nostro discorso; e non essendo discorso non potrebbe essere manifestata ad altri. Effettivamente il discorso, dice [Gorgia], proviene dalle cose che dall'esterno agiscono su di noi, cioè dalle cose sensibili; infatti per il contatto col sapore si produce in noi il discorso proferito rispetto a questa qualità, e per l'azione del colore quello che riguarda il colore. Se é così, non il discorso è che rappresenta ciò che è esterno, ma è ciò che è esterno che rende manifesto il discorso. E nemmeno è possibile dire che nel modo in cui esistono oggettivamente le cose visibili e udibili, così [esiste] anche il discorso, sicchè da esso che esiste oggettivamente ed è reale possono essere manifestate le cose esistenti oggettivamente e reali. Se anche, dice [Gorgia], il discorso esistesse oggettivamente, differirebbe però dagli altri oggetti, e massimamente i corpi visibili si distinguono dai discorsi; infatti con altro organo si apprende il visibile, e con altro il discorso. Quindi il discorso non rivela la maggior parte degli oggetti, come nemmeno questi chiariscono gli uni la natura degli altri » (VII, 83-86).

Nella esposizione di Sesto, la terza tesi di Gorgia non considera altra realtà all'infuori della sensibile, anzi identifica a questa il reale in generale. La stessa identificazione appare nel maggior numero dei casi anche nel *MXG* che però talvolta lascia trasparire una interpretazione più larga del concetto di realtà. Così colore vi è distinto da cosa *(pragma)* (980 b, 3); e nella conclusione uno dei motivi per cui nulla è manifestabile ad altri consiste in ciò che le cose *(pragmata)* non sono discorsi *(logoi)* (980 b, 18-19). Ora questa concezione generale del reale è richiesta dagli scopi che si era prefisso Gorgia. Come risulta anche da Sesto, egli voleva provare, che se anche esistesse e si potesse conoscere qualche cosa, non la si potrebbe manifestare ad altri; uno scopo di questo genere non si potrebbe raggiungere se la incomunicabilità della conoscenza venisse dimostrata soltanto per una realtà afferrabile coi sensi, e questa dimostrazione particolare non sarebbe in armonia con quelle riguardanti l'esistenza e la conoscibilità di qualche cosa in generale. So-

prattutto, poi, è decisivo il fatto che la terza tesi è inseparabile dalla seconda. Non si può manifestare ad altri ciò che, per ipotesi, si può conoscere. Ma la conoscenza di cui ha trattato la seconda tesi è sia quella intellettuale che quella sensibile: occorre provare che nè l'una nè l'altra può essere espressa e comunicata altrui. (Ciò non esclude che maggiore insistenza potesse porsi nella dimostrazione della incomunicabilità della percezione sensibile, perchè può sembrare che questa, più dell'altra, garantisca la apprensione della realtà). In questa parte, quindi, il pensiero del sofista deve essere stato alterato dalle due esposizioni di cui disponiamo: più a fondo in Sesto, meno, ma assai radicalmente, nel *MXG*, che però mostra indizi della dottrina originaria. Alla stessa conclusione si giunge quando si considerano le diverse interpretazioni che il secondo scritto da del *logos* (discorso), che dovrebbe servirci a manifestare ad altri la nostra conoscenza del reale. Esso infatti talvolta è concepito come risultante di suoni e perciò incapace di far conoscere le cose visibili alle quali si riferisce (980 b, 1-3), talvolta invece è inteso come un segno diverso dalla cosa significata e per tale motivo non atto a farla conoscere (1) (3-5). É vero che subito dopo il *pragma* viene identificato con una qualità sensibile (un colore, un rumore: 5-9) ; ma la espressione σημεῖον, segno (come quella πρᾶγμα) ha valore generale, e può applicarsi alla significazione di qualunque specie di realtà. Occorre dunque pensare che nel suo scritto Gorgia abbia da prima cercato di provare che la realtà, in qualunque modo pensata e in qualunque modo conosciuta, non è manifestabile ad altri, perchè il linguaggio con cui esprimiamo il nostro pensiero, essendo un segno, differisce da ciò che ha lo scopo di significare, e che poi, partendo dall'ipotesi che il reale è ciò che si può percepire col senso, abbia usato lo stesso argomento per metterne in evidenza la incomunicabilità. (Questa critica, accennata rapidamente nel *MXG*, è sviluppata da Sesto in VII, 83-84. Quanto alla spiegazione dell'origine del *logos*, concepito come l'effetto dell'azione delle cose sensibili esterne sul soggetto, di cui Sesto parla nel § 85, (2) di cui invece tace comple-

---

(1) Il CALOGERO, pp. 209-211, ha rilevato il diverso significato attribuito al *logos* nella terza argomentazione di Gorgia, ma ne ha offerto una spiegazione non accettabile, perchè fondata sul suo presupposto dell'antieleatismo del sofista.

(2) Il *logos*, pure essendo determinato dall'azione dei corpi esterni sul soggetto al pari delle proprietà sensibili, non ha esistenza oggettiva: infatti, stando a Sesto, § 86, non si può dire che esso esiste oggettivamente (ὑπόκειται) nello stesso modo delle cose visibili e udibili. Cade dunque l'affermazione del

tamente l'altro scritto, è dubbio se appartenga al sofista: ma la cosa è possibile)- Partendo poi dall'ipotesi che il discorso, risultando di suoni, permette di comunicare ad altri le qualità uditive delle cose, Gorgia ha mostrato che in questo caso è impossibile esprimere con tal mezzo quelle visive (i colori), cioè le proprietà più numerose dei corpi. (A ciò corrisponde in Sesto, VII, 86, l'affermazione che se anche il *logos* è un oggetto, differisce massimamente dai corpi visibili).

È probabile che, movendo dall'ipotesi che esistono realmente e si possono conoscere colla percezione corpi forniti di qualità sensibili o parlando dell'origine del *logos*, come vuole il Gigon, (1) Gorgia abbia esposto una teoria generale della percezione derivata da Empedocle, di cui si può trovare una traccia nella definizione del colore che gli attribuisce il *Menone* platonico (2) (« il colore è un effluvio delle cose proporzionato alla vista e sensibile »). Occorre però non dimenticare che, conformandosi allo sviluppo del proprio pensiero e al suo costante procedimento di accettare provvisoriamente ipotesi di avversari per mostrare che da esse pure si dovevano derivare le proposizioni che egli intendeva di dimostrare e che aveva cercato di provare in altro modo, Gorgia deve avere presentato anche la teoria empedoclea della percezione sensibile non come una dottrina che egli riteneva vera, ma come un'ipotesi che accoglieva temporaneamente per raggiungere il proprio scopo. Chi negava l'esistenza e la conoscibilità della realtà in generale non poteva, senza contraddirsi recisamente, ammettere come vera quella teoria: perciò egli doveva procedere così. Si supponga pure, come fanno certi filosofi, l'esistenza di una realtà fornita di proprietà sensibili e perciò percepibile, e si ammetta altresì, con Empedocle, che la percezione si spiega come egli pretende: anche se si parte da queste premesse si deve giungere necessariamente alla mia tesi della incomunicabilità della conoscenza di tale realtà. Ciò posto, non vi è più

CALOGERO, p. 215, che nel § 85 al *logos* sia attribuita un'oggettività che è in contrasto con l'argomentazione precedente, fondata sulla concezione che esso, in quanto privo di oggettività, differisce dalla realtà sensibile esterna.

(1) *Studio citato*, p. 210.

(2) 76 d (DIELS-KRANZ, 82 [= DIELS 76] B, 4). Il *Menone* ricorda precedentemente (76 c) Empedocle come fonte della definizione. V. anche la testimonianza di Teofrasto ricordata sopra. Un'altra notizia dello stesso autore (*De igne*, 73: DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, B, 5) attribuisce a Gorgia l'affermazione che il fuoco [del sole] passa attraverso i pori di certi corpi, che ha pure carattere empedocleo. Può darsi che questa proposizione si collegasse con la spiegazione delle percezioni visive.

bisogno di costruire ipotesi per eliminare la contraddizione in cui Gorgia sarebbe caduto ammettendo una teoria inconciliabile con le proprie tesi (1).

Nel *MXG* la terza tesi ha uno sviluppo ulteriore che invece manca completamente in Sesto. « Anche se è possibile conoscere ed esprimere parlando ciò che si conosce, come chi ascolta potrà pensare la stessa cosa [che è pensata da chi parla]? Infatti non è possibile che la stessa cosa sia insieme in più esistenti separatamente; poichè l'uno sarebbe due. E se anche, dice [Gorgia] [è] in più e la stessa cosa, nulla impedisce che non appaia uguale ad essi, in quanto quelli non sono completamente uguali e nella stessa posizione; infatti se lo fossero, sarebbero uno, ma non due. È chiaro altresì che nemmeno la stessa persona sente nello stesso tempo le stesse cose, ma [sente cose] diverse con l'udito e con la vista, e [sente] differentemente ora e nel passato, sicchè difficilmente alcuno potrebbe

---

(1) Il DIELS da prima distinse tre fasi nello sviluppo del pensiero di Gorgia: inizialmente, sotto l'influsso di Empedocle, si è occupato del mondo della natura, e ha composto uno scritto di fisica: poi, l'azione dell'eleatismo lo ha allontanato da queste ricerche e gli ha fatto perdere ogni fiducia nella filosofia in generale: a questo periodo appartiene l'opera « Sul non essere o sulla natura »: infine, rinunciando a ogni ricerca sull'essere, si è interessato soltanto dell'arte retorica. (*Gorgias und Empedokles*: in « Sitzungsberichte der Berliner Akademie »: 1884: pp. 343-368, riassunto a p. 368).

Queste conclusioni del Diels furono accolte, fra altri, dallo ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 1⁶, p. 1307(3), e dal NESTLE, ivi p. 1368(0). In seguito, il Diels, senza escludere la prima ipotesi, ammise la possibilità che Gorgia avesse premesso come introduzione al « Sul non essere » la sua teoria empedoclea della percezione (DIELS⁴, 76: II, p. 246, n. a r. 21). La prima soluzione è stata preferita dal KRANZ (DIELS-KRANZ, 82: II, p. 283, nota a r. 13).

Il LATTANZI ha supposto che lo scritto « Sul non essere » contenesse anche una parte di contenuto fisico, cioè una teoria della Δόξα, perduta in seguito: *L'atteggiamento gnoseologico di Gorgia nel* περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως in « Rendiconti della R. Acc. Nazionale dei Lincei ». Classe di Scienze Morali, Storiche e Filosofiche: S. III, v. VIII [1932], pp. 285 292.

Più giustamente il GIGON (p. 210) ha supposto, come si è visto, che la teoria della percezione dovesse trovare posto nella terza tesi, e propriamente essere collegata con la parte che riguarda l'origine del *logos*. Egli però non ha compreso (cosa essenziale) che quella teoria aveva per Gorgia il valore di una semplice ipotesi e così era posta sullo stesso piano delle dottrine degli studiosi delle cose celesti (*meteorologoi*), di cui parla l'*Encomio di Elena*, 13, per esaltare il potere persuasivo dei discorsi. Essi, dice Gorgia, distruggendo un'opinione (*doxa*) per sostituirla con un'altra che costruiscono, fanno apparire chiare agli occhi della opinione le cose incredibili e oscure (DIELS-KRANZ e DIELS, ivi, B, 11).

sentire la stessa cosa come un altro » (980 b, 8-17). A ciò segue la conclusione generale. « Così niente è; e anche se [qualche cosa] esistesse, niente sarebbe conoscibile, e anche se [qualche cosa] fosse conoscibile, nessuno potrebbe manifestarla ad altri, e perchè le cose non sono discorsi e perchè nessuno pensa la stessa cosa come un altro » (17-19).

Nell'ultima parte della terza tesi, Gorgia, ammessa la possibilità di esprimere con le parole ciò che si conosce, cerca di mostrare che nemmeno così alcuno può manifestare ad altri le proprie conoscenze e qui l'argomentazione si suddivide in due prove, generale l'una, particolare l'altra. Da prima egli impiega un motivo fondato sulla natura di ogni specie di realtà: la stessa cosa non può trovarsi una e identica in più esseri diversi; quindi la stessa conoscenza non può esistere in due uomini, in chi parla e in chi ascolta. Questo argomento, come osserva il Gigon, si può chiamare in largo senso eleatico, ma la sua applicazione non ha alcun rapporto con l'eleatismo (1). È chiaro che una prova simile è valida per ogni forma di conoscenza, intellettuale o sensibile. La seconda prova invece riguarda soltanto la seconda forma di conoscenza alla quale applica il principio generale precedente: ne risulta che non è possibile che due individui abbiano la stessa percezione sensibile (cioè la identica conoscenza) della medesima cosa. Così, del resto, si deve negare che una stessa persona percepisca ugualmente il medesimo oggetto in tempi diversi o con sensi diversi. Il Gigon, che richiama per l'ultimo punto la teoria empedoclea che l'uomo ha contemporaneamente sensazioni diverse (cioè visive e uditive), ricorda che Protagora ha insegnato che esiste una infinita varietà di percezioni nei diversi uomini e nel medesimo uomo, a seconda dell'età e della costituzione dell'organismo (2). Andando molto più in là di lui, il Calogero parla del « positivo relativismo gnoseologico di Gorgia » (3) e di « rapporti di somiglianza, e forse addirittura di dipendenza, . . . tra la dottrina di Gorgia e quella del suo grande contemporaneo Protagora » (4). Ma così si altera completamente il pensiero di Gorgia, il quale, ben lungi dall'affermare col relativismo che è vero per

(1) *Studio citato*, p. 211. Lo stesso autore cita, come il parallelo più prossimo al *MXG* 980 b, 13-14, il testo dei *Dissoi Logoi* 6, 2 (DIELS-KRANZ, 90 [= Diels, 83].

(2) *Studio citato*, p. 212.

(3) *Op. cit.*, p. 211.

(4) Ivi, p. 217.

ciascuno ciò che gli appare, sicchè non è possibile l'errore, parte dalla realtà indiscutibile di questo per porre in dubbio la possibilità di distinguere la conoscenza vera, cioè l'apprensione del reale, se pure si ammette che questo esista, dalla falsa, cioè dalla semplice visione della fantasia. Per Protagora, le cose esistono oggettivamente fuori di noi, sebbene non possiamo sapere quali esse siano; per Gorgia, non si ha il diritto di affermare che qualche cosa esista. Sia sul terreno della gnoseologia che su quello della metafisica, il relativismo di Protagora si contrappone al nihilismo di Gorgia, che ammette provvisoriamente l'esistenza di qualche realtà e la possibilità di conoscerla soltanto per mostrare che neanche movendo da queste ipotesi provate false si può legittimare la pretesa di comunicare ad altri ciò che si presume di conoscere. La dimostrazione della terza tesi, che in misura assai minore delle altre si vale di procedimenti presi all'eleatismo, ai quali unisce pensieri derivati da altre fonti, è, come le precedenti, rivolta contro tutte le dottrine filosofiche sostenute in Grecia prima di Gorgia. Se si comprende bene questa affermazione, si riconosce che egli voleva con le sue argomentazioni non negare che fossero vere le credenze abituali, ma provare che le dimostrazioni razionali portate dalle diverse scuole filosofiche per giustificarle non erano valide e che la stessa coscienza comune che accettava tali credenze non poteva confidare che fossero dimostrabili nel senso rigoroso della parola. Si capisce anche che egli dovesse servirsi nella sua opera di demolizione principalmente di argomenti presi all'eleatismo, appunto perchè più delle altre scuole esso aveva ritenuto di potere provare con dimostrazioni razionali inconfutabili l'esistenza di una realtà perfettamente razionale, unico oggetto del pensiero puro e della formulazione verbale corrispondente. In altri termini, egli si valeva soprattutto delle armi del più intransigente razionalismo per dimostrare che ogni e qualsiasi dottrina filosofica era incapace di dimostrare razionalmente le proprie affermazioni fondamentali. Ma con ciò Gorgia non doveva ritenersi impegnato ad abbandonare le credenze di cui provava l'indimostrabilità razionale. Se si intende così il suo pensiero, non si ha più ragione di vedere nelle sue argomentazioni un puro scherzo senza serietà, uno sforzo di virtuosismo dialettico-retorico, privo di significato filosofico, o di ricorrere ad altre ipotesi non giustificabili (1). D'altra parte, il con-

(1) Il WINDELBAND, *Geschichte der Philosophie*: Billige Ausgabe:Tübingen, 1935 [1ª edizione, 1891], p. 74, riteneva che difficilmente il nihilismo di Gorgia

tenuto stesso dello scritto di Gorgia mostra che non si tratta di uno scherzo o di un virtuosismo, perchè, pure includendo argomenti capziosi, si riferisce a problemi filosofici importanti e mette in evidenza

---

avesse preteso di essere preso sul serio. Lo stesso titolo, *Sulla natura o sul non essere* appare una farsa grottesca. A suo parere, Gorgia, il retore che disprezzava ogni scienza seria e coltivava soltanto l'arte oratoria, si divertì a ironicizzare, nello stile dei procedimenti antinomici di Zenone, tutto il lavoro della filosofia come vano. Però questa farsa è l'indizio della disperazione nella verità e nella scienza che allora era diffusa appunto nell'ambiente delle persone più colte. Ben più radicale è il giudizio d H. GOMPERZ, che, dopo avere posto in parallelo il *Sul non essere* con l' *Encomio di Elena* e l'*Apologia di Palamede* per mostrare come il primo scritto corrisponda ai due ultimi nell'uso di antitesi e di suddivisioni dialettiche, conclude che tutte e tre hanno il carattere di scherzi. Anche il *Sul non essere* è un παίγνιον retorico, composto, come gli altri due scritti, non per provare seriamente certe tesi, ma per mostrare che l'abilità dialettica dell'autore era tale da fare apparire plausibili persino i paradossi più assurdi. Il nihilismo di Gorgia deve dunque essere cancellato dalla storia della filosofia. E per convalidare il proprio giudizio il Gomperz ricorda che Platone e Aristotele non hanno menzionato affatto le argomentazioni di Gorgia, mostrando così che non le hanno prese sul serio (*Sophistik und Rhetorik*, pp. 1-35). Le conclusioni del Gomperz sono state accettate con qualche attenuazione da H. MAIER (*Sokrates*: Berlin, 1913; pp. 223-226) e molto energicamente da K. REINHARDT: (*Parmenides*: p. 39), che vede nello scritto di Gorgia una semplice farsa. Però, come è stato già osservato (v. nota (3) di p. 9), lo stesso Gomperz deve riconoscere che, se non Aristotele, Teofrasto si è occupato delle dottrine di Gorgia e il PRAECHTER (in UEBERWEG, *Grundriss*, I[12] p. 121) ha ricordato che ISOCRATE, in *Hel.* 3, ha collocato sullo stesso piano Gorgia, Zenone e Melisso e in Π.ἀντ., 268 sg. lo ha menzionato con Empedocle, Jone, Alcmeone, Parmenide e Melisso. Il GIGON trova nello scritto di Gorgia una strana mescolanza di filosofia eleatica e di una tecnica retorica dimostrativa assai affine a quella dell'*Encomio di Elena* e dell'*Apologia di Palamede*. Quest'ultimo scritto argomenta così: I: Io non potevo. Perchè (a) non era possibile alcuna intesa. Ma anche se fosse stata possibile (b) non vi sarebbe stata la possibilità di un colloquio ..... II: Ma anche se io avessi potuto, non avrei avuto alcuno scopo per volere. Nello stesso modo nel *Sul non essere* Gorgia concede ipoteticamente possibilità confutate prima. Ora mai un filosofo ha così presentato la sua dottrina; si tratta del procedimento di un avvocato che vuole abbattere un avversario. L'*Encomio di Elena* è costruito cosi: Se ha seguito Paride, questo è avvenuto (I) o per una necessità superiore, (II) o per violenza, (III) o per persuasione, (IV) o per la azione dell'amore. In nessuno di questi casi essa è colpevole; quindi, Elena è innocente, Così nel *Sul non essere*, stando al *MXG*, la prima parte ha questa struttura: Se qualche cosa esiste, è (I) o essere o non essere, (II) ingenerata o generata, (III) una o molteplice. Il Gomperz (p. 25) ha rilevato la somiglianza di questi procedimenti; ma, osserva il Gigon, si deve osservare che mentre sono leciti nell'*Encomio di Elena* , filosoficamente non hanno senso, perchè la negazione di ambedue i membri di un'alternativa confuta sufficientemente la premessa. Ma l'uso di una teoria retorica non esclude la serietà dell'autore;

difficoltà che nemmeno nello sviluppo posteriore del pensiero hanno avuto una soluzione definitiva. La stessa prima tesi (niente è), quella cioè che più delle altre si vale di argomenti criticabilissimi, concerne questioni che non soltanto avevano attirato l'attenzione dei fisiologi precedenti, ma che anche in seguito dovevano costituire l'oggetto delle discussioni dei pensatori (la realtà è una o molteplice? è ingenerata o generata?). Nella prova della seconda tesi (se qualche cosa è, non è conoscibile per l'uomo) Gorgia, tra i primi, mette in chiaro la gravità del problema dell'errore e le difficoltà che presenta per chi voglia mostrare che quella che si chiama conoscenza merita questo nome e può distinguersi dal suo opposto. La dimostrazione della terza tesi (se qualche cosa esiste e si può conoscere, non è comunicabile ad altri) esamina difficoltà che sono ancora, anzi sono ora più che mai, oggetto di interesse. L'affermazione di Gorgia che la stessa conoscenza non si può trovare una e identica in due soggetti diversi, in chi parla e in chi ascolta, apre la via alla tesi, ripetutamente difesa da F. C. S. Schiller, che la stessa parola viene interpretata diversamente da coloro che l'adoperano perchè riceve il suo significato dai rapporti che ciò che essa deve designare forma con gli altri contenuti del pensiero di ciascuno, sicchè chi l'adopera sottintende necessariamente molte cose, che variano da uomo a uomo. La proposizione che due soggetti non possono percepire ugualmente col senso la stessa cosa è stata recentemente ripresa da chi, senza essere consapevole di essere stato preceduto da Gorgia, ha mostrato che, salvo in casi eccezionali, non si può mai essere sicuri che più persone, quando designano con la stessa parola (rosso, verde...) una qualità sensibile, provino effettivamente la stessa impressione. Le argomentazioni di Gorgia, sotto la loro veste di virtuosismo dialettico, possiedono dunque un valore e un significato che non si debbono disconoscere.

---

esso mostra soltanto che non erano stati ancora trovati i limiti di questi nuovi metodi, sicchè un uomo che dominava quella tecnica poteva con completa ingenuità applicarla a un contenuto filosofico (*Studio citato*, pp. 190-191). Il Gigon ha ragione di ammettere la serietà dello scritto di Gorgia; ma non si può dire con lui che i procedimenti usati da questo sono avvocateschi e non filosofici, perchè anche un filosofo può cercare di demolire completamente una teoria che combatte accogliendone ipoteticamente le affermazioni. Altri studiosi invece, e principalmente il Calogero, hanno creduto di risolvere la questione negando il nihilismo di Gorgia e sostenendo che nel suo scritto egli non esprimeva le sue convinzioni personali, ma intendeva di polemizzare contro l'eleatismo. Come si é ripetutamente osservato, anche questa opinione è inaccettabile.

Non è facile comprendere come egli potesse mettere d'accordo l'affermazione della incomunicabilità della conoscenza coi suoi insegnamenti di retorica e di morale; ed è strano che gli studiosi si siano occupati piuttosto della prima difficoltà che della seconda, che è assai maggiore dell'altra. H. Gomperz ha affermato che con essa, se venisse presa sul serio, l'oratore Gorgia avrebbe negato radicalmente il presupposto della propria professione (1). A lui ha risposto il Nestle (2) che secondo Gorgia soltanto i *pragmata*, non i *logoi*, non sono comunicabili. A sua volta è stato criticato dal Gigon (3), il quale ha sostenuto che il sofista negava la comunicabilità e la possibilità della comprensione in generale. Ma la soluzione della difficoltà è un'altra. Gorgia negava che si potesse comunicare la conoscenza della realtà e che si potessero comprendere i discorsi riferentisi ad essa; ma la retorica per lui aveva un ufficio diverso, cioè quello di produrre la persuasione nell'animo degli uditori, eccitandovi sentimenti e passioni, ossia compiva una funzione non conoscitiva, ma affettiva. Poco importa, se si raggiunge questo scopo, se le parole dell'oratore non vengono intese nello stesso modo preciso e non fanno pensare alle stesse identiche cose.

Difficoltà maggiori riguardano l'insegnamento della morale, perchè Gorgia, pure ritenendo che da solo non fosse capace di indurre gli uomini a comportarsi virtuosamente, credeva però che dovesse convincere i discepoli, ma di cose vere. Probabilmente, egli, senza chiarire con esattezza neanche davanti a sè stesso il proprio pensiero, era convinto che gli oggetti di cui si occupava il suo insegnamento morale, sebbene possedessero una loro propria verità, si distinguessero dai veri e propri ὄντα, dai *pragmata*, cioè dalla realtà di cui si era interessata la filosofia precedente, che l'aveva identificata a quella del mondo della natura o, con l'eleatismo, all'essere uno (che è anche il tutto), eterno e immutabile. Anche in Gorgia, quindi, come in Protagora, l'interesse si sposta dalle ricerche naturalistiche per portarsi su quelle che riguardano il mondo umano. Egli pure, come il sofista di Abdera, si sforzava di mostrare che le prime non potevano raggiungere il loro scopo, in quanto non avevano quella certezza razionale che pretendevano di possedere; ma è certo che del

---

(1) *Op. cit.*, p. 25.

(2) *Die Schrift des Gorgias « Ueber die Natur oder ueber das Nichtseiende »* (in « Hermes », 57 (1922), p. 557.

(3) *Studio citato*, p. 212.

suo nihilismo teoretico non si trova indizio nelle opinioni morali che accettava, che, in sostanza, erano quelle della coscienza comune del suo popolo.

Alcuni scolari di Gorgia che lo ebbero maestro soltanto per l'arte oratoria, hanno per noi poca importanza. Tale è il caso di Isocrate (1), del poeta Agatone (2), di Menone di Larissa (3), di Prosseno di Beozia (4), e, come appare da un passo del *Filebo* platonico (58 a) anche di Protarco. La stessa cosa può ripetersi per Licofrone (5) e per Alcidamante di Elea (6). Ma al primo si attribuiscono dottrine logico-metafisiche che rivelano influssi eleatici (7) e ad ambedue teorie etico-sociali (8) che li avvicinano, sotto certi rispetti, all'antinomismo di Ippia e di Antifonte.

Merita invece un cenno Polo di Agrigento (9), che nel *Gorgia* platonico (in cui è presentato come un discepolo del sofista di Lentini nell'arte retorica) succede al maestro nella discussione con Socrate e sostiene opinioni che occorre considerare. Egli trova che Socrate ha abusato della concessione fatta per debolezza da Gorgia

---

(1) ARISTOTELE, fr. 139 R; CICERONE. *Cato*, 5,13 (DIELS-KRANZ 82 [= DIELS, 76] A, 12); *Orator*, 52, 176 (ivi, 32); QUINTILIANO, *Inst. Or.*, III, 1, 13 (ivi, 16). Altri testi ivi, A, 2; 17.

(2) Cf. PLATONE, *Simposio*, 198 c (ivi, C, 1). Il discorso che in quello scritto Agatone tiene in lode di Eros (194 e 197 e) si considera una parodia dello stile che egli aveva derivato dai modelli del sofista.

(3) PLATONE *Menone*, 70 b e 95 c (ivi, A, 19 e 21).

(4) SENOFONTE, *Anabasi*, II, 6, 16 sgg. (ivi, 5).

(5) ARISTOTELE, *Rhetor.* I, 3, 1405 b, 34-1406 a, 8 (DIELS-KRANZ, 83, 5). *Soph. El.* 15, 174 b, 30-33 e ALESSANDRO D'AFRODISIA, ad loc. (ivi, 6)

(6) SUIDA (DIELS-KRANZ, 82 [= DIELS, 76] A, 2); ATENEO, XIII, 592 c.

(7) Licofrone negava la possibilità dell'unione dell'uno e del molteplice e perciò evitava la copula *é* (diceva, per es., « l'uomo biancheggia » e non « l'uomo è bianco ») per non rendere molteplice l'uno: ARISTOTELE, *Phys.* A, 2, 185 b, 25 (DIELS-KRANZ, 83, 2). Non vi è alcun motivo di ritenere con lo ZELLER (*Op. cit.*, p. 1369(1)), che abbia seguito in ciò l'esempio di Gorgia,

(8) Per Licofrone, v. ARISTOTELE *Polit.* Γ 9, 1280 b, 8-12 e fr. 91 R. (DIELS-KRANZ, ivi, 3 e 4). Per Alcidamante, ARISTOTELE, ivi, A, 3, 1253 b, 20-23 e *Rhetor.* Γ 3, 1406 a, 22-23 e 1406 b, 11-12.

(9) Parlano di Polo, oltre Platone (che lo menziona anche nel *Fedro*, 267 b-c), l'autore del pseudo-platonico *Teagete*, 128 a, ARISTOTELE, *Metaphys.* A, 1, 981 a, 3-5; FILOSTRATO, *Vit. Soph.*, I, 13 e SUIDA (quest'ultimo in DIELS-KRANZ, 82 [= DIELS, 76] A, 2). Si ritiene che Platone nel *Gorgia*, 448 c, 462 b-c e nel *Fedro*, 267 b-c, e Aristotele, nella *Met.*, testo citato, si riferiscano a una *Techne* retorica di Polo (v. ZELLER e NESTLE, *Op cit.*, p. 1323(1)): è dubbio se il *Gorgia*, 448 c contenga una citazione di quello scritto.

(che l'insegnante di retorica conosce il giusto, il bello, il buono e che, all'occasione, insegnerebbe tali cose) per involgerlo in contraddizioni (*Gorgia*, 461 b-e). Egli esalta la potenza degli oratori, che sono capaci, al pari dei tiranni, di fare uccidere, di spogliare dei loro beni e di esiliare chi vogliono e chiede a Socrate se non invidierebbe alcuno che possedesse tale potere nella città. Polo magnifica la felicità di Archelao di Macedonia, un modello di ingiustizia trionfante, che con una serie di delitti aveva prima conquistato e poi conservato il trono (466 b-471 d). In seguito, sotto l'influsso delle opinioni morali comuni, ammette che il compiere un'ingiustizia è più brutto del soffrirla, ma nega che la cosa più turpe sia anche il male maggiore, perchè, contro Socrate, distingue il buono dal bello e quindi il brutto dal male. Però Socrate lo costringe a riconoscere che queste distinzioni non reggono e che per conseguenza commettere un'ingiustizia è peggio che subirla, perchè essendo cosa più brutta è anche più dannosa; che non espiare una colpa è peggio del contrario, perchè la punizione libera l'anima dall'ingiustizia, che è il peggiore dei mali; che colui che non paga il fio della ingiustizia compiuta è il più infelice di tutti gli uomini e che questa è la condizione di Archelao, degli altri tiranni e degli oratori di cui si era parlato prima (474 c — 479 e). Giustamente osserva il Taylor che Polo non è pienamente convinto quando afferma di respingere le credenze etiche convenzionali e che inoltre manca di serietà morale. Per glorificare il tiranno, può dire soltanto che è cosa piacevole essere capaci di soddisfare le proprie passioni senza timore delle conseguenze. La morale stabilita non corre pericoli da parte di individui così frivoli, soprattutto quando sono semplicemente dei *gentlemen* letterati, che parlano per parlare (1). Questo è il punto più importante. Polo è un giovane che ama appassionatamente l'arte sua che vuole esaltare in tutti i modi e che considera la più bella di tutte. Vedendo che Gorgia si è messo negli impicci, ne prende il posto, e siccome Socrate svaluta la retorica, chiamandola una forma di κολακεία (abilità nel compiacere altrui), non un'arte ma un empirismo puro e semplice (463 a — 465 e), si sforza di mettere in evidenza la potenza che arreca a chi la possiede. Ma egli non ha come ideale (al pari di Callicle) il diritto del più potente; ciò che lo interessa davvero è la glorificazione della retorica, sicchè non gli si può attribuire alcuna concezione etica personale.

---

(1) A. E. TAYLOR *Plato*[3]: London, 1929: p. 116.

Più da Gorgia che da Protagora, alla quale lo collega lo Zeller (1), dipende Seniade di Corinto. Sesto, l'unico scrittore che lo ricorda (2), gli attribuisce queste opinioni. Tutte le cose sono false, ogni rappresentazione e ogni opinione inganna, ogni cosa che si genera si genera dal non essere e ogni cosa che perisce perisce nel non essere (3). Il Gigon (4) intende così queste affermazioni. Se non c'è alcun essere, non esiste alcuna verità, esiste soltanto il falso. In conclusione, le proposizioni di Seniade presentano una completa inversione delle dottrine eleatiche che costituisce soltanto una variazione del pensiero di Gorgia. È questa la ricostruzione più soddisfacente del pensiero di Seniade.

D. VIALE

---

(1) *Op. cit.*, pp. 1323-1324 e 1369.

(2) *Adv. Math.* VII, 48; 53 [in questo passo afferma che Seniade fu menzionato da Democrito]; 388; 399; VIII, 5; *Pyrr. Hyp.* II, 18; 76.

(3) Ivi, 53 (DIELS-KRANZ, 81 [= DIELS, 75]).

(4) *Op. cit.*, pp. 205-206.